

Université de Montréal

De *Corydon* d'André Gide à
Alexis de Marguerite Yourcenar ou
le passage du sensible à l'intelligible

par

Véronique Ghysbrecht

Département des littératures de langue française

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures

en vue de l'obtention du grade de maîtrise (M.A.)

en Littératures de langue française

Décembre 2006

© Véronique Ghysbrecht, 2006

Université de Montréal



PQ

35

U54

2007

V.016



AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

De *Corydon* d'André Gide à
Alexis de Marguerite Yourcenar ou
le passage du sensible à l'intelligible

présenté par :

Véronique Ghysbrecht

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

M. Jean-Philippe Beaulieu

Président-rapporteur

Mme Andrea Oberhuber

Directrice de recherche

Mme Catherine Mavrikakis

Membre du jury

Résumé

Corydon ou le Traité du vain désir de Gide poursuit la vérité sur l'homosexualité et pourfend son intolérance en proposant un dialogue socratique sur sa moralité et un traité de l'amour. Puisque l'œuvre au titre miroir, *Alexis ou le Traité du vain combat*, de Yourcenar traite également de l'acceptabilité sociale de l'homosexualité, notre hypothèse stipule qu'il s'agit d'un palimpseste de *Corydon*, reprenant les mêmes modèles génériques. Notre analyse démontre que Gide dénature à la fois le discours socratique et le traité du *Banquet* de Platon dont il s'inspire sélectivement pour détourner la discussion en un véritable éloge du pédéraste pour qui le désir amoureux constitue un but en soi. Sous sa forme épistolaire, *Alexis* dissimule une démarche socratique qui le détache des perceptions sociales et le dirige vers une vérité universelle : l'amour est un guide vers la connaissance de soi. Notre conclusion est que Yourcenar réécrit l'œuvre de Gide en corrigeant ses prises de libertés littéraires et discursives à l'égard de l'hypotexte philosophique.

Mots clés

1. étude comparée
2. intertextualité
3. palimpseste
4. philosophie
5. *Le Banquet*
6. homosexualité
7. liberté sexuelle
8. vérité universelle

Abstract

With its Socratic dialogue on homosexual morality and a treatise on love, Gide's *Corydon ou le Traité du vain désir* searches for the truth about homosexuality and condemns intolerance. *Alexis ou le Traité du vain combat*, Yourcenar's novel on the social acceptability of homosexuality, bears a mirror title. We therefore suggest it is a palimpsest of *Corydon*, using the same literary models. Our analysis reveals that, by selectively drawing on Plato's *Symposium*, Gide distorts both that work and Socratic dialogue itself: he ends up eulogizing the Classical pederast, for whom erotic desire is an end in itself. Alexis' long letter conceals a veritable Socratic dialogue. His philosophical reflection allows a detachment from social perception and directs him to a universal truth: love is the guide to self-knowledge. We conclude that Yourcenar rewrote Gide's work so as to correct the literary and discursive liberties taken in relation to the philosophical *hypotext*.

Keywords

1. comparative study
2. intertextuality
3. palimpsest
4. philosophy
5. *The Symposium*
6. homosexuality
7. sexual liberty
8. universal truth

Tables des matières

<u>Introduction</u>	p. 1
----------------------------------	------

<u>Chapitre I : <i>Corydon</i> sous l'égide de Platon</u>	p. 18
--	-------

<u>Chapitre II : Le dialogue socratique ou la recherche de la vérité</u>	p. 29
---	-------

1. Le dialogue socratique comme modèle générique	p. 30
2. À la recherche de la vérité dans <i>Corydon</i>	p. 33
2.1. Application du modèle générique	p. 33
2.2. Prise de liberté par rapport au modèle.....	p. 37
3. La vérité recherchée dans <i>Alexis</i>	p. 43
3.1. Effet de dialogisme	p. 43
3.2. Application du modèle générique	p. 50
3.3. L'intertexte gidien	p. 55

<u>Chapitre III : Le traité de l'amour ou le débat sur l'homosexualité</u>	p. 60
---	-------

1. Différents discours sur l'homosexualité.....	p. 61
1.1. Le discours médical.....	p. 61
1.2. Le discours littéraire.....	p. 67
1.3. Les discours contenus dans <i>Le Banquet</i>	p. 70
2. La proposition de Gide	p. 75
2.1. Le discours du vain désir.....	p. 75
2.2. Remarques sur le discours de Gide	p. 78
3. La proposition de Yourcenar.....	p. 80
3.1. Traité du vain combat.....	p. 81
3.2. L'application du discours socratique	p. 85
3.3. Le problème sensuel réexaminé.....	p. 88

<u>Conclusion</u>	p. 97
--------------------------------	-------

à Ariane...

Remerciements

Sans vouloir tomber dans le cliché, je veux remercier mon conjoint, Jean-François Gagnon, sans qui cette maîtrise n'aurait jamais vu le jour. Les longues heures de discussions, les séances d'encouragement et les moments de réconfort trouvé dans des bras toujours ouverts, sont à jamais gravés dans ma mémoire et me font réaliser que j'ai eu la chance de rencontrer un homme exceptionnel. Merci pour ton amour et ta patience sans bornes! Je n'en t'aime que davantage.

Je souhaite également remercier ma directrice, Madame Andrea Oberhuber, pour ses conseils et son esprit critique et Sophie Dodart pour ses mots d'encouragements, sa lecture critique et les heures de corrections.

Introduction

« [...] les harmoniques de ma pensée ont été dès le départ la philosophie grecque [...] Si je n'ai que très discrètement marqué dans mes livres ce plan sur lequel ils se situent, c'est que ce genre de recherches est trop peu pratiqué »
(Marguerite Yourcenar)

Souvent, la première œuvre d'un auteur, qu'elle soit poétique, dramatique ou romanesque, est perçue par la critique comme l'ébauche d'autres œuvres à venir. C'est la raison pour laquelle ces écrits tombent généralement dans l'oubli ou sont même reniés par leur créateur. Cependant, il existe dans l'histoire de la littérature plusieurs exemples d'œuvres de jeunesse qui annoncent une véritable écriture, qui proposent des idées novatrices et qui laissent présager une carrière littéraire prometteuse. Tel a été le cas de Marguerite Yourcenar lorsqu'elle fait paraître en 1929 son premier récit, *Alexis ou le Traité du vain combat*¹.

Publié aux éditions parisiennes Au Sans Pareil, les débuts d'*Alexis* sont modestes ; la quasi totalité des critiques littéraires n'y voient qu'une variante du premier récit d'André Gide, *L'Immoraliste*², connu du public depuis près de trente ans. Dans cette œuvre, le protagoniste, Michel, rassemble ses amis les plus chers pour leur raconter son cheminement particulier et leur avouer son penchant homosexuel. Orphelin de mère, Michel a été élevé par son père de façon austère : sa vie était régie par la pudeur et le

¹ Marguerite Yourcenar, *Alexis ou le Traité du vain combat*, Paris, Au Sans Pareil, 1929.

² André Gide, *L'Immoraliste*, Paris, Mercure de France, 1902.

travail acharné. À la mort de son père, Michel n'est pas plus libre ; dorénavant, c'est le mariage qui lui dicte la conduite à suivre. Étouffé par autant de rigueur, Michel tombe gravement malade et frôle la mort. La convalescence est longue et les bons soins de sa jeune épouse, Marceline, n'ont que peu d'effet. C'est finalement une série de hasards et la rencontre de jeunes hommes exceptionnels qui lui font comprendre son mal. Sa décision de rejeter toute contrainte morale le ramène à la vie. Dès lors, Michel élabore une éthique dans laquelle le « moi » et la satisfaction de ce « moi » sont centraux. Peu à peu, Marceline entrave son nouveau besoin d'absolue liberté, ce qui pousse Michel à désirer sa mort. Son souhait est entendu et, peu de temps après, Marceline succombe à la tuberculose une nuit pendant laquelle Michel, lui, préfère la compagnie d'un jeune algérien. Ce qui devait être l'ultime libération tourne néanmoins en angoisse et en incertitude puisque Michel, rongé par la culpabilité, critique sa propre immoralité.

Le récit proposé par Yourcenar reprend, à peu de choses près, la même intrigue. Son protagoniste, Alexis, entreprend de raconter les différentes étapes de sa vie afin de faire comprendre à sa jeune épouse les raisons qui motivent son départ immédiatement après la naissance de leur fils. Orphelin de père, Alexis connaît une enfance et une adolescence solitaires. Grandissant dans un monde de femmes, il ne remet pas en question sa sensibilité démesurée. Or, la vie de collège lui fait découvrir son attirance pour le même sexe et met à nu la véritable teneur de sa sensibilité. Dès lors, il est tourmenté par une sexualité déviante de la norme de l'époque. Après avoir assisté à une scène homosexuelle qu'il juge répugnante, Alexis tombe malade et quitte le collège croyant que son milieu austère lui procure un meilleur abri contre toute tentation sensuelle. C'est pourtant là qu'un jour, le hasard met sur sa route cet être de « beauté » qui l'initiera à la relation homosexuelle. Ils

savourent pleinement les joies de la sensualité, mais lorsque l'aventure prend fin, Alexis est envahi par la honte. Ce sentiment le pousse à quitter le lieu de sa naissance, devenu maintenant un lieu de perdition. Il part pour Vienne où il compte parfaire ses études en musique. Nouvelle vie, nouvelles règles austères qui le mènent droit vers la maladie, la dépression et le dégoût de vivre. Pendant sa convalescence, à la suite du décès de sa mère, Alexis est hébergé par une parente éloignée. Par son entremise, Alexis rencontre Monique, une riche jeune fille avec qui il se marie quelques temps après. Malgré la bonté et la douceur de sa jeune épouse, Alexis souhaite sa mort lors de la naissance de leur fils. Réalisant finalement qu'elle doit être aussi malheureuse que lui, il est pris de remords et décide de quitter cette vie entachée de mensonges et d'accepter la morale qui lui est propre, espérant ainsi accéder à une autre vérité et, par là, au bonheur.

Ces courts résumés de *l'Immoraliste* et d'*Alexis* suffisent à démontrer en quoi ils constituent de parfaits exemples du récit « à la française³ » : Michel et Alexis, tous deux aux prises avec l'austérité de la morale, entreprennent l'étude de l'âme humaine à travers l'analyse de leur propre existence. La forme épistolaire est celle qui convient le mieux à ce genre de rétrospection ; aussi bien Gide que Yourcenar l'ont retenue. Les deux auteurs ont également suivi l'exemple des romanciers de l'époque classique lorsque ceux-ci arboraient un examen de conscience, c'est-à-dire qu'ils utilisent une langue fortement dépouillée. Ainsi, ni Gide, ni Yourcenar n'explicitent les scènes où il est question d'homosexualité ; c'est au lecteur d'interpréter les non-dits. Ce sont ces nombreux points communs entre *l'Immoraliste* et *Alexis* qui donnent l'impression que le second texte manque cruellement d'originalité. Lors de la sortie d'*Alexis*, la critique souligne allègrement ce fait, comme en

³ Gérard Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, coll. « Points/Essais », 1982, p. 53.

témoigne le commentaire d'Edmond Jaloux: « Elle [Yourcenar] préfère le style abstrait [...] L'*Alexis* de Madame Yourcenar ressemble ainsi à Thomas de Quincey et à Chateaubriand, à Pierre Loti et à Barrès, et il évoque [...] les traits du Michel d'André Gide⁴ ». Pour sa part, Paul Morand nuance positivement son propos. Il écrit, dans sa colonne du *Courrier littéraire* d'avril 1930 : « Pour être pénétré de l'influence de Gide dans l'inspiration, la manière et la forme, ce livre n'en est pas moins remarquable⁵ ».

En choisissant le titre *Alexis ou le Traité du vain combat*, Yourcenar semble pourtant vouloir indiquer un lien avec une autre œuvre de Gide, parue cinq ans plus tôt : *Corydon ou le Traité du vain désir*. Dès sa publication en 1924, cet essai a provoqué une polémique puisqu'il traite ouvertement d'un sujet tabou, celui de la pédérastie⁶. Gide, déjà un homme influent dans la France de l'entre-deux-guerres, devient dorénavant celui qui œuvre au respect des particularités de l'individu et à son droit de se développer selon sa nature ; il combat sans relâche l'hypocrisie et la répression des mœurs de la bourgeoisie française et montre la voie de la liberté à bien des personnages homosexuels réels ou littéraires comme peut-être cet Alexis de Marguerite Yourcenar. Pourtant, lorsqu'elle rédige, en 1963, la préface qui accompagne la nouvelle édition d'*Alexis*, Yourcenar se défend de toute influence gidienne. Elle y explique que son *Alexis* est un « témoignage authentique⁷ », en mesure d'apporter un « appui » aux « autres ouvrages contemporains d'intentions plus ou moins semblables ». Elle précise que « les grands livres de Gide où le sujet qui [l'] occupe

⁴ Edmond Jaloux cité d'après Josyane Savigneau, *Marguerite Yourcenar. L'invention d'une vie*, Paris, NRF Gallimard, coll. « Biographies », 1990, p. 88.

⁵ Paul Morand cité d'après Josyane Savigneau, *Marguerite Yourcenar. L'invention d'une vie*, Paris, NRF Gallimard, coll. « Biographies », 1990, p. 89.

⁶ Nous utilisons ici le terme « pédérastie » au sens où Gide l'employait, c'est-à-dire en tant que synonyme d'homosexualité désignant plus particulièrement l'idéal de l'amour grec.

⁷ Marguerite Yourcenar, « Préface », *Alexis ou le Traité du vain combat*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio », 1971, pp. 11-18 ; toutes les références qui suivent sont tirées de la préface sauf indication contraire. D'autres références à la préface seront indiqués comme suit : (PA, 11).

était enfin ouvertement traité » ont fait beaucoup de « bruit », organisant ainsi une « espèce de discussion publique [...] autour d'un problème jusque-là examiné en huis clos ». C'est cette discussion qui lui « a certainement rendu plus facile d'aborder sans trop d'hésitation le même sujet ». L'appréciation de cette liberté d'expression, nouvellement acquise grâce à l'acharnement du grand moraliste que fut Gide, est soulignée par le choix d'un « sous-titre qui fait écho au *Traité du vain désir* ». Mais « en dépit de ce rappel », l'influence de l'œuvre de Gide sur l'écriture d'*Alexis* est, selon Yourcenar, faible. Elle peut tout de même comprendre le jugement de la critique, puisque « la lecture des premiers livres de Gide [lui] avait été précieuse, en [lui] prouvant qu'il était encore possible d'utiliser la forme purement classique du récit ». À défaut d'être originale dans la forme – mais comment pouvait-elle l'être étant donné que, à vingt-quatre ans, il lui manquait la « variété d'expérience humaine et littéraire » nécessaires à la composition d'un roman –, elle l'a été dans le traitement du sujet : *Alexis* est une « confidence spontanée ». De plus, la recherche de liberté sexuelle qu'entreprend Alexis s'inscrit dans un « souci de réexaminer un problème sensuel », le sujet qui est, à l'époque, dans « l'air du temps », mais qui pour Yourcenar constituera la « trame de [sa] vie » comme le prouve son cheminement littéraire⁸ ».

De cette façon, le lecteur est totalement dissuadé de reconnaître en *Alexis* une reprise de l'*Immoraliste*, et ce, d'autant plus que Yourcenar affirme avoir vécu ses « années de jeunesse dans une indifférence relative à la littérature contemporaine, due en partie à l'étude de celle du passé, [...] en partie à une instinctive méfiance envers ce qu'on pourrait

⁸ En 1963, Marguerite Yourcenar est une écrivaine de renom dont la notoriété repose sur *Mémoires d'Hadrien*, paru en 1953, mais aussi sur *Feux* (1936), *Coup de grâce* (1939), *Denier du rêve* (dernière version 1959) et *Sous bénéfice d'inventaire* (1962). Toutes ses œuvres traitent ou questionnent, de près ou de loin, la liberté sexuelle de l'homme.

appeler les valeurs de vogue ». Cette même méfiance fait dire à Yourcenar qu'*Alexis* a été « écrit dans l'isolement de la mode », donc loin de tout bruit, de toute discussion, de Gide ; qu'*Alexis* soit « contemporain d'un certain moment de la littérature et des mœurs » n'est plus qu'une pure coïncidence.

Ces efforts, déployés par Yourcenar pour démentir une éventuelle influence gidienne, accentuent cependant le choix du titre qui, lui, n'est jamais réellement discuté. Il y a effectivement lieu de se questionner sur les motivations derrière le choix d'un titre miroir si, par la suite, tout lien possible est balayé du revers de la main. Ne pouvant passer à côté de cette question, Yourcenar mentionne, « pour ceux qui auraient oublié leur latin d'école », que « le nom du principal personnage [...] est emprunté à la deuxième *Églogue* de Virgile, à laquelle, et pour les mêmes raisons, Gide avait pris le *Corydon* de son essai si controversé ». La motivation de Yourcenar d'emprunter un prénom à Virgile ne réside donc pas dans le poème bucolique lui-même, mais ne peut être comprise qu'à condition de reconnaître les raisons particulières qui font que Gide a recours au poète latin. En ce qui concerne le sous-titre, il n'est, comme nous l'avons déjà fait remarquer, qu'en « écho ». Pourtant, ce « rappel » de *Corydon ou le Traité du vain désir* fait en sorte qu'*Alexis ou le Traité du vain combat* prend sa place parmi la vague de ces « autres ouvrages contemporains d'intentions plus ou moins semblables » qu'a fait déferler cette œuvre d'André Gide. Pour quelqu'un qui, d'instinct, se méfie des « valeurs de vogue », ce choix de sous-titre est discutable, particulièrement lorsque l'œuvre de référence est qualifiée de « pâle ». Est-ce le recul des années qui fait porter à Yourcenar ce jugement, ou le pensait-elle déjà au moment de la publication d'*Alexis* ? La réponse à cette dernière question est probablement négative, puisque Yourcenar soutient qu'à l'époque de la

rédaction d'*Alexis*, elle ne connaissait les œuvres de Gide « que par ouï-dire ». Mais alors, n'est-ce pas inusité de nommer son premier récit d'après une œuvre qu'on n'a pas lue, pour la seule raison que l'auteur de cette œuvre défend la liberté sexuelle et qu'il rejoint par là le thème de ce premier écrit ? De plus, n'est-ce pas hasardeux d'associer sa première publication à une œuvre qui a choqué la majeure partie de ses lecteurs ? Comment Yourcenar a-t-elle pu croire que la critique s'attacherait à l'authenticité d'*Alexis* après s'être mise ainsi sous l'égide d'un auteur bien connu de tous ?

Pourtant, l'intrigue de ce court récit de Yourcenar repose bel et bien sur des faits vécus. Les biographes de la romancière s'entendent pour dire que, vers 1924, elle a rencontré un certain Alexis de Géra à Antibes, dans le sud de la France. Vraisemblablement, cet homme fait connaître à la jeune Marguerite sa première importante déception affective car, n'étant pas attiré par les femmes, il la rejette. Michèle Goslar⁹ mentionne que, pour la rédaction d'*Alexis*, Yourcenar s'est également servie de confidences au sujet de Jeanne et de Conrad Von Vietinghoff, un couple auquel elle a été très attachée dès l'enfance. Dans *Quoi? L'Éternité*, troisième volet de son triptyque familial, elle raconte l'histoire de ce couple et décrit la force des liens qui les unissent.

Conrad Von Vietinghoff, jeune homme issu d'une vieille famille de la noblesse baltique, gagne sa vie comme musicien dans une paroisse près de Vienne, lorsqu'il rencontre Jeanne de Reval, amie de pensionnat de la défunte mère de Marguerite Yourcenar. Ils ont en commun leur dévotion pour la foi protestante, mais aussi une grande sensibilité. Ils finissent par s'unir car « comment ne pas vouloir continuer à vivre avec

⁹ Michèle Goslar, *Yourcenar biographie*. « *Qu'il eût été fade d'être heureux* », Bruxelles, Éditions Racine, 1998, p. 88.

quelqu'un, lorsqu'on s'est si longuement tus ensemble¹⁰ » ? Jeanne ferme les yeux sur les nombreuses absences de son mari qui, malgré une vie harmonieuse auprès d'elle, a besoin d'une vie sexuelle autre que celle de la norme. Plus le temps passe, plus Conrad néglige sa femme, l'obligeant ainsi à aller chercher ailleurs l'épanouissement de ses sens ; pour cette raison il ne critiquera pas la relation que sa femme entretient avec Michel de Crayencour, père de Marguerite Yourcenar. Cette dernière a longtemps cru qu'Alexis, deuxième fils de Jeanne, était le fruit de cette passion adultère comme semble également l'indiquer le seul roman de Jeanne, *L'autre Devoir*¹¹. Il est concevable que ce soit cet Alexis qui a inspiré le titre de l'ouvrage mettant en scène une bonne partie de la vie de ses parents, couple qui, par ailleurs, a servi de modèle dans quatre autres livres¹². Le choix du sous-titre est alors tout simplement dû, comme le stipule Yourcenar dans son entrevue avec Mathieu Galey, au fait que le titre de Gide « avait frappé [son] imagination¹³ ». La reformulation yourcenarienne de ce sous-titre sied particulièrement bien à son œuvre puisque *Le Traité du vain combat* résume, en quelques mots, l'histoire de Conrad Von Vietinghoff bien que ce récit n'ait, de prime abord, rien d'un traité conventionnel. Pourquoi ne pas avoir mentionné ces informations dans la préface afin d'écarter toute influence gidienne ? Probablement parce que – et là nous sommes en accord avec Yourcenar – un « public qui cherche des confidences personnelles dans le livre d'un écrivain est un public qui ne sait pas lire¹⁴ ».

Persuadés que le choix du titre n'est pas anodin et qu'il peut mener vers une interprétation aux antipodes de la confidence, nous avons longuement réfléchi aux

¹⁰ Marguerite Yourcenar, *Quoi? L'éternité*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1988, p. 102.

¹¹ *Op. cit.*, Michèle Goslar, p. 86.

¹² *Ibid.*, p. 81.

¹³ Mathieu Galey, *Marguerite Yourcenar. Les yeux ouverts*, Paris, Le Centurion, 1980, pp. 63-65

¹⁴ *Ibid.*, p. 205.

quelques explications proposées par Yourcenar dans sa préface. Ce qui retient tout d'abord notre attention, c'est cette mention que le prénom d'Alexis a été retenu « pour les mêmes raisons » que Gide avait choisi *Corydon* pour son essai. Il nous est alors nécessaire de comprendre le choix du titre de Gide afin de comprendre le choix de Yourcenar. Puisque celle-ci soutient ne pas avoir lu *Corydon*, nous essayons, tout comme elle, de déduire la motivation de Gide concernant le choix du titre de cette œuvre rédigée sous forme de dialogue et qu'elle qualifie d'essai, c'est-à-dire d'ouvrage rassemblant des réflexions diverses sur un sujet d'intérêt général¹⁵. L'association des idées qui émergent, lorsque sont évoqués les termes de réflexion et de dialogue, nous renvoie naturellement aux dialogues socratiques de Platon dont beaucoup ont pour titre le prénom d'un illustre personnage. Ce prénom a la fonction d'indiquer au lecteur le sujet de la conversation que renferme le dialogue. C'est pour cette raison que Platon aimait choisir des prénoms de personnages connus pour un trait de personnalité très remarquable. En ce qui concerne *Corydon*, ce trait de personnalité est sans équivoque ; dans le poème de Virgile, il personnalise un pédéraste malheureux, car l'objet de son amour, le jeune berger Alexis, s'est déjà engagé avec un autre homme. Nous pouvons présumer que Gide a procédé de la même façon que Platon et qu'il a nommé sa réflexion sur l'homosexualité *Corydon* parce que c'est un personnage pédérastique bien connu du lectorat du début du XX^e siècle. Ce choix d'un titre platonicien affiche toutefois une référence implicite au philosophe qui a explicitement condamné les pédérastes dans ses *Lois*. Sachant que Marguerite Yourcenar est une helléniste hors pair depuis son plus jeune âge, nous pouvons facilement imaginer que ce renvoi à Platon l'a profondément choquée. Est-ce pour cette raison qu'elle se propose, par le biais d'*Alexis*, de « réexaminer » (PA, 16) le problème sensuel traité par Gide ? Mais comment peut-elle

¹⁵ Définition selon le *Larousse* 2000.

prétendre *réexaminer*, c'est-à-dire examiner de nouveau ou sur de nouvelles bases, s'il n'existe aucun lien entre *Alexis* et *Corydon* ? De plus, comment *réexaminer* sans avoir préalablement pris connaissance du sujet de l'examen ?

Toutes ces questions nous amènent à formuler notre hypothèse de travail. Tout d'abord nous postulons que Marguerite Yourcenar, quoi qu'elle affirme, a dû bel et bien prendre connaissance du *Corydon* d'André Gide avant la rédaction d'*Alexis*. Ensuite, nous supposons que ce dernier est une sorte de palimpseste ou « un texte [qui se superpose] à un autre qu'il ne dissimule pas tout à fait, mais qu'il laisse voir par transparence¹⁶ » et qu'il renferme les commentaires de lecture de Yourcenar face à *Corydon*. Afin de prouver cette hypothèse, nous nous proposons d'effectuer une étude comparée des deux œuvres sans toutefois nous occuper des notions littéraires de « source » ou d'« influence » puisque Yourcenar les répudie; nous recourrons, au contraire, à la notion de *transtextualité* empruntée à Gérard Genette. Dans *Palimpsestes : la littérature au second degré*, Genette définit la *transtextualité* comme étant tout ce qui met un texte en relation avec d'autres textes et il perçoit cinq formes qui la constituent : l'intertextualité, la paratextualité, l'architextualité, la métatextualité et finalement, l'hypertextualité. La relation métatextuelle est celle « qui unit un texte à un autre texte dont il parle, sans nécessairement le citer (le convoquer), voire, à la limite, sans le nommer¹⁷ ». Se présentant souvent sous forme de commentaire, ce lien textuel constitue la relation critique par excellence. Le récit de Yourcenar ne prend pas la forme d'une critique et c'est pourquoi nous nous tournons vers le lien hypertextuel qui, lui, se rapporte bien plus à une œuvre proprement littéraire. La relation hypertextuelle en est une de dérivation. Ainsi un texte A, que Genette appelle

¹⁶ Gérard Genette, *Palimpseste : la littérature au second degré*, Paris, Éditions du Seuil, coll. «Essais», 1982, p. 556.

¹⁷ *Ibid.*, p. 11.

l'hypotexte, généralement une œuvre de fiction, sert à produire un texte B ; cette production se fait à travers une opération de transformation ou d'imitation et le résultat est une œuvre de fiction qu'il sied d'appeler hypertexte. L'hypertexte n'est pas tenu de parler de l'hypotexte, ni même de le citer, mais la plupart du temps il l'évoque de façon plus ou moins manifeste. Lorsque c'est le cas, et que l'hypotexte est révélé au lecteur, il est possible de comparer les deux textes « pour mesurer la différence et établir la nature du rapport hypertextuel¹⁸ ». Si nous voulons prouver l'existence d'un lien hypertextuel entre *l'Alexis* de Yourcenar et le *Corydon* de Gide, nous nous devons donc de mener une étude comparative des deux œuvres, ce qui nécessite une connaissance certaine de l'œuvre de Gide. Pour cette raison, notre recherche débute avec un chapitre entièrement consacré à *Corydon*. Un court résumé, servant de mise en contexte, permet non seulement de présenter cette œuvre écrite en quatre dialogues, mais sert surtout à la compréhension des préfaces qui l'accompagnent. Nous nous attardons aux préfaces car, tout comme le titre et le sous-titre, elles indiquent la dimension pragmatique du texte¹⁹. Nous y apprenons que Gide vise le bien-être de la société puisque l'écriture et la publication de *Corydon* ont pour but de combattre le mensonge qui court au sujet des pédérastes. Le lecteur ne peut douter de la vérité contenue dans ce petit livre puisque *Corydon* se veut un ouvrage sérieux au même titre que les publications médicales qui traitent de l'homosexualité. Le titre platonicien et la forme retenue du dialogue socratique accentuent davantage cette volonté de vérité qui était la raison de vivre de Socrate. Tout comme ce philosophe, Gide s'est donné le mandat d'instruire ses concitoyens, de les mener sur le chemin de la vérité via le dialogue et ce malgré le danger d'être accusé de subversion. Le lien architextuel, celui que

¹⁸ *Ibid.*, p. 532.

¹⁹ *Ibid.*, p. 10.

Genette définit comme étant l'indication de la qualité générique du texte, semble lui aussi pousser le lecteur vers un rapprochement philosophique. Il est vrai que le terme de 'traité', évoqué dans un contexte sensuel, rappelle les multiples *Traité de l'amour* écrits par de nombreux philosophes à la suite du célèbre *Banquet* de Platon, dans lequel ce dernier offre plusieurs théories de l'amour. Se plaçant ainsi doublement sous l'égide du philosophe grec, Gide crée chez son lecteur une attente très précise : d'une part, la présence d'un dialogue socratique qui se doit de faire la vérité au sujet de l'homosexualité, d'autre part une ramification du *Banquet* où est présentée une nouvelle théorie de l'amour. Or, cette démarche promise est insoutenable puisque la *progression* de la pensée, qui caractérise le dialogue, est incompatible avec l'*exposition* d'une pensée comprise dans un traité. Cette incongruité s'ajoute au fait que Platon ne défend nullement les pédérastes, ni dans le *Banquet*, ni ailleurs. Nous supposons que ce malencontreux rapprochement avec Platon – qu'il soit conscient ou inconscient – a suscité la curiosité et l'intérêt de Yourcenar et que son récit en découle. De plus, nous présumons qu'*Alexis*, étant un palimpseste, est lui aussi construit selon les modèles génériques du dialogue socratique et du traité, présentant ainsi sa propre recherche de la vérité concernant les homosexuels ainsi qu'une théorie de l'amour, deux aspects qui seront traités dans les chapitres subséquents.

Afin de vérifier si Gide remplit la promesse de livrer, dans *Corydon*, une discussion d'idées, il nous sera, tout d'abord, nécessaire de déterminer les modalités du dialogue socratique. La première partie du deuxième chapitre s'attardera ainsi à son but, à sa démarche particulière, à ses caractéristiques et, finalement, à la structure que préconisait Platon. Ensuite nous analyserons l'usage que fait Gide de ce modèle générique. Bien que *Corydon* soit structuré à la façon d'un dialogue socratique, nous devons admettre que la

dialectique n'est que partiellement respectée, ce qui mène à une recherche de vérité, non pas universelle, mais particulière. Voulant faire valoir un savoir précis, Gide entraîne le lecteur dans un raisonnement qu'il lui impose à l'aide de citations et références multiples ; le langage de persuasion prime sur la réflexion. Nous y reconnaissons l'art des sophistes ou encore la technique de l'éloge. Cette constatation permettra de clarifier la transformation opérée par Gide sur le modèle générique qui lui sert de source : il en inverse systématiquement les caractéristiques. Une analyse intertextuelle de la deuxième *Églogue* de Virgile, présente dans *Corydon*, laissera supposer que les inversions relevées ne sont pas le fruit du hasard puisque, pour la réécriture du poème, Gide utilise cette même technique de l'inversion. Nous en concluons qu'il a volontairement dissimulé son éloge de la pédérastie sous l'apparence d'un dialogue socratique espérant ainsi faire accepter la moralité de cette pratique sexuelle puisque c'est sur elle que débouche sa recherche orchestrée de vérité. Dans la troisième et dernière partie de ce chapitre, nous partirons de l'hypothèse que Yourcenar a repris le procédé de l'inversion, mais à des fins contraires à celles de Gide : livrer au lecteur une recherche de vérité qui applique correctement la démarche, l'organisation et les caractéristiques d'un dialogue socratique, et qui, surtout, respecte les idées des philosophes grecs qui sont à la base de sa pensée. Conséquemment, nous croyons que l'auteur a délibérément caché une forme dialogique sous l'épistolaire affichée. L'effet de dialogisme, conceptualisé par Bakhtine, nous viendra ici en aide, car il permet de mettre à nu quatre voix, et ce, nonobstant le fait que le discours analysé soit un monologue. Ainsi distinguerons-nous la voix du « je » – dont l'opinion chemine vers une vérité universelle – de celle du « nous » qui indique au lecteur la présence d'un lien intertextuel avec *Corydon*, attirant ainsi l'attention sur la démarche contraire du narrateur

en comparaison avec celle du protagoniste de Gide. C'est donc le « nous » qui, à la manière de Socrate, alimente la réflexion du « je », lui indiquant ce qui dans un raisonnement est insoutenable puisque relevant de l'idéologie. L'opinion courante est elle aussi présente et trouve écho dans « les gens » ; le « je », qui a longtemps vécu selon les règles de cette opinion, ne s'y oppose pas puisqu'une telle attitude ne fait que substituer une opinion par une autre comme le lui enseigne le « nous » ; il se contente de s'y soustraire. La pensée émise par le « on » peut, pour l'analyse du dialogue socratique, être intégrée au discours du « je » ; nous nous servirons toutefois de cette voix, que nous pensons être celle de l'auteur, au troisième chapitre lorsqu'il sera question de regarder de plus près les théories de l'amour promulguées dans les œuvres à l'étude.

Étant donné que la présence de plusieurs opinions qui se mesurent ne garantit en rien que le dialogue soit socratique, nous nous devons de vérifier, dans une deuxième étape, la présence de ce modèle générique dans l'œuvre de Yourcenar. Nous constaterons que, contrairement à Gide, la composition est parfaite : mettant en doute toutes les connaissances acquises, le protagoniste Alexis accouche de sa pensée après une longue réflexion qui recouvre plusieurs étapes et qui n'est alimentée que par ses propres expériences. Ainsi, les libertés prises par Gide par rapport au modèle générique ont été soumises à la même technique d'inversion, ce qui nous permet de croire qu'elle constitue la nature du lien entre l'hypertexte et l'hypotexte que nous cherchions à établir. Il faudra aussi noter la présence de plusieurs intertextes qui, sous forme d'allusion, nous permettront de saisir la compréhension qu'a Yourcenar de l'œuvre de Gide.

Le dernier chapitre de cette étude s'intéressera au modèle générique du traité et donc à la dimension didactique des œuvres. Comme l'indique Gide dans son sous-titre, il s'agit,

pour lui, de traiter de cet amour qui est vain d'un point de vue de la procréation, sujet depuis toujours débattu. Si Gide décide de donner son opinion sur l'amour homosexuel, c'est qu'il est fortement en désaccord avec les théories véhiculées à son époque. Afin de bien comprendre sa motivation, nous survolerons rapidement l'évolution du discours médical qui, influencé par la religion, dicte les lois en matière sexuelle et définit les mœurs. Le discours littéraire, qui influence également l'opinion publique, reprend l'idée principale du discours médical en peignant l'homosexuel comme un criminel, un malade ou un pervers. Certains auteurs tentent néanmoins de nuancer cette image, ce qui leur vaut d'être la cible d'une presse injurieuse. Il fut pourtant un temps où il était possible de débattre, librement et ouvertement, de la question de l'amour comme en témoigne le *Banquet*, œuvre dans laquelle Gide puise plusieurs idées et stratégies d'argumentation pour son propre discours sur l'amour homosexuel. Pour que l'intertexte se révèle, il nous sera nécessaire de d'abord présenter sommairement les différents discours contenus dans ce dialogue platonicien avant de résumer le discours de Gide qui défend l'amour grec comme étant naturel puisqu'il repose sur le beau en plus d'être socialement utile. À ce stade, il nous est toutefois impossible de passer sous silence une erreur d'interprétation de la part de Gide : dans le *Banquet*, Platon ne s'efforce pas à attribuer une place aux pédérastes dans la société ! Il s'agit pour lui de démontrer que tous ceux qui défendent des intérêts particuliers restent dans le monde du sensuel, oubliant que l'amour ne devrait concerner que l'âme puisque c'est la voie vers l'universel et l'intelligible. Nous sommes persuadée que c'est à cause de cette incongruité que Yourcenar propose le *Traité du vain combat* qui peut aisément être interprété comme une leçon de philosophie adressée à Gide. Dans une première section, nous nous efforcerons de prouver que les propos d'Alexis visent à mettre

en lumière les lacunes du raisonnement gidien sur l'amour. En dénonçant, entre autres, le manque d'objectivité et de questionnement, Yourcenar explicite pourquoi le combat mené par Gide pour la liberté sexuelle d'un groupe particulier reste vain. Elle démontre également que la vraie vision philosophique qu'a Platon de l'amour – vision qui nous est rapportée dans le discours de Socrate auquel Gide ne se réfère aucunement – n'est pas utopique. La deuxième section de ce dernier chapitre aura pour but de relater cette démonstration et établira la ressemblance entre la vie d'Alexis et le parcours initiatique proposé par Socrate afin d'accéder à l'intelligible. Pour clore ce chapitre, nous analyserons les propos que nous croyons pouvoir attribuer à Yourcenar même, c'est-à-dire la voix qui s'exprime au « on » et dans toutes les formulations impersonnelles, et ce, afin de dégager le discours qu'elle propose sur l'amour ; n'oublions pas que, selon ses dires, *Alexis* est un problème sensuel réexaminé par le biais duquel elle participe à un débat d'ordre moral. D'emblée, nous constaterons – doit-on en être surpris ? – qu'elle ne défend aucune position morale. En tant qu'humaniste, elle considère la morale comme étant un grand compromis qui ne peut garantir le bonheur à tout d'homme puisqu'il n'existe pas d'entente universelle. Vu que, pour la société française, amour et morale sont intimement liés, l'amour est lui aussi régi par des conventions. Par conséquent, Yourcenar perçoit l'amour comme étant un sentiment sans valeur universelle, donc inexistant. Ce qu'il faut alors essayer d'atteindre,

c'est ce qu'elle appelle « l'amour de sympathie²⁰ », celui qui déferle sur n'importe quel sexe, celui qui assure une union particulière entre l'âme et le corps dont découle une liberté par rapport au monde sensuel. L'amour de sympathie sacralise les rapports

²⁰ Marguerite Yourcenar citée d'après Matthieu Galey, p. 72.

sensuels, ce qui permet de mieux s'inscrire dans l'univers, but ultime de la vie à laquelle chaque homme se doit de donner un sens.

Les résultats de notre recherche nous permettent de croire que le lien transtextuel que nous cherchions à découvrir est celui d'une transformation par inversion. Chemin faisant, nous en sommes venue à croire que cette inversion trouve son origine dans l'humanisme opposé des auteurs : là où Gide s'acharne à limiter l'empiètement de la société sur la liberté individuelle parce que cause de malheur, Yourcenar s'applique à mettre en évidence que tout être humain est responsable de son propre bonheur en dotant sa vie d'un sens particulier. Dans les années 1920, la société française reconnaît et applaudit l'humanisme gidien. Face à cette réalité, comment une jeune écrivaine de vingt-quatre ans peut-elle envisager de décrier l'intérêt trop important de Gide pour le « Moi » et, en conséquence, son manque d'universalisme ? Comment Yourcenar peut-elle dénoncer le peu de connaissances historiques et philosophiques de la part d'un des plus grands écrivains de l'époque ? Plus que jamais, nous sommes convaincue qu'elle a eu recours au palimpseste et qu'*Alexis* est une réécriture commentée et augmentée de *Corydon*.

Chapitre I : *Corydon* sous l'égide de Platon

« L'analyse d'une œuvre doit conduire à la mise en évidence de sa 'substructure philosophique' et à sa mise en situation, dans ses rapports avec l'évolution morale de l'auteur et celle de son temps. »
(Serge Doubrovsky)

Corydon est, comme l'indique Patrick Pollard²¹, une œuvre hybride puisque, relevant de la fiction, elle présente des faits largement documentés concernant la nature de l'homosexualité. Deux personnages y prennent tour à tour la parole pour exposer leur point de vue ; ils donnent ainsi naissance à quatre dialogues qui s'étalent sur autant de jours. Le premier dialogue sert d'introduction. On y apprend que le narrateur, représentant les homophobes, décide de questionner son ancien camarade de lycée qu'il a depuis cessé de fréquenter en raison de sa mauvaise réputation. Corydon, maintenant médecin de son état, ne cache pas, en effet, son homosexualité et s'impose même l'écriture d'un ouvrage à ce sujet. Il puise sa motivation dans un drame qui l'a touché personnellement au moment où il prévoyait marier une femme que tous lui enviaient : le jeune frère de sa fiancée, Alexis, s'est suicidé après lui avoir déclaré son amour et essuyé un refus méprisant. Corydon explique sa réaction d'incompréhension d'alors par une pression sociale et une hypocrisie omniprésentes qui donnent lieu à des comportements lâches comme le prouvent les désaveux publics de Wilde, de Krupp, de Macdonald et d'Eulenburg, entre autres²². Après

²¹ Patrick Pollard, *Gide Homosexual Moralist*, New Haven and London, Yale University Press, 1991, p. 11.

²² Ces personnages, accusés de comportement homosexuel, ont fait l'objet de procès retentissants durant les années 1880 – 1905 ; certains ont nié leur état, d'autres se sont suicidés.

avoir constaté que la situation contraignante dans laquelle se retrouvent les homosexuels conduit trop souvent à la folie, au suicide et au malheur, Corydon souhaite combattre d'une part l'image négative et malade qu'ont d'eux-mêmes les homosexuels et, d'autre part, la réprobation des mœurs tout en œuvrant à la modification des lois répressives. Son ouvrage, qu'il se propose d'intituler *Défense de la pédérastie*, devra pour cela prouver le *naturel* du comportement homosexuel. D'ici-là, il promet à son interlocuteur, le narrateur, de lui expliquer pourquoi l'homosexualité est un penchant normal, tandis que l'acte de procréation n'est « qu'un raccroc²³ ». Il tirera son argumentation des sciences naturelles, de l'histoire, de la littérature et des beaux-arts. Mais avant de continuer cette discussion à peine entamée, Corydon veut préciser que l'homosexualité, tout comme l'hétérosexualité, a ses dégénérés et ses malades, et que ce n'est pas de ceux-là qu'il désire défendre la normalité ; son livre, comme ses entretiens avec le narrateur, ne porteront que sur les homosexuels bien portants, c'est-à-dire les pédérastes²⁴ « normaux ». Le deuxième dialogue aborde l'homosexualité sous un angle naturaliste. Dans une première section, Corydon soutient que l'uniformité n'existe pas dans la nature et que, conséquemment, l'hétérosexualité obligatoire de certaines sociétés est une question de culture. Ensuite, Corydon affirme que l'amour est une invention qui n'existe pas dans la nature. S'appuyant sur les plus récentes théories naturalistes, il met ainsi en doute l'existence de l'instinct sexuel et affirme que, conséquemment, mâles et femelles ne recherchent que le plaisir ; un surnombre de mâles est alors nécessaire afin que la fécondation de la femelle soit

²³ André Gide, *Corydon ou le Traité du vain désir*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio », 1924, p. 32. Toute autre référence à cette œuvre de Gide sera indiqué comme suit : (CR, 32).

²⁴ Chemin faisant le lecteur comprend ce que Gide perçoit comme étant un homosexuel « normal » ou encore un pédéraste : c'est un homme mature qui entretient une relation avec un homme plus jeune, un adolescent, qui a entre treize et vingt-deux ans. Excluant de l'homosexualité toute autre forme de relation entre même sexe, Gide interchange les termes pédérastie et homosexualité, comme s'il s'agissait là de synonymes.

accidentellement obtenue. Délaissant le monde compliqué de la science, le troisième dialogue assure le passage du monde animal au règne humain. Contrairement à ce qu'il est possible de constater dans la nature, ce n'est pas la femme qui sélectionne son partenaire, mais l'homme. Le choix de celui-ci repose sur l'unique critère de beauté. L'homme étant d'une beauté pure et la femme devant recourir à l'artifice pour y atteindre, il est tout naturel que l'homme soit attiré par l'homme. Corydon vérifie cette hypothèse dans l'art, l'histoire et la littérature. En basant son discours sur des citations d'historiens, de philosophes et de poètes, il conclut que l'homme primitif, guidé par le plaisir, cherchait naïvement une relation homosexuelle, tandis que l'hétérosexualité devait être apprise. Dans le quatrième et dernier dialogue, le ton change : il ne s'agit plus de démontrer, mais de faire valoir une solution au problème suivant :

Le mâle a beaucoup plus à dépenser qu'il ne convient pour répondre à la fonction reproductive de l'autre sexe et assurer la reproduction de l'espèce. La dépense à laquelle l'invite la Nature est assez incommode à régler et risque de devenir préjudiciable au bon ordre de la société telle que les peuples occidentaux la comprennent (CR, 108).

Corydon, en tant que sociologue et moraliste, préconise un retour aux mœurs grecques, puisque ce sont elles qui assuraient la stabilité de cette société. Pour preuve, Corydon fait remarquer que la décadence d'Athènes a commencé lorsque les Grecs ont cessé de fréquenter les gymnases où, selon lui, la relation pédérastique était largement répandue. Reliant la relation pédérastique au respect de la femme, Corydon ne conçoit pas qu'elle puisse contrevenir à la normalité et aux valeurs dominantes de la société française. De plus, la relation pédérastique, aussi saine, forte et masculine que la relation hétérosexuelle, protège mieux l'institution du mariage, ayant ainsi une utilité sociale. Sans rien ajouter au long discours de Corydon, le narrateur le quitte, laissant au lecteur le soin de décider s'il a été convaincu ou non.

L'édition publique de *Corydon*, qui date de mai 1924, est accompagnée de deux préfaces : l'une rédigée pour la seconde édition privée et clandestine de C.R.D.N. en 1920²⁵ et l'autre, datée de novembre 1922. Toutes deux mettent l'accent sur le fait que *Corydon* est une nécessité qui vise le bien de la société. La préface de 1920 précise que « rien n'est plus malsain [...] pour l'individu et pour la société, que le mensonge accrédité » (CR, 11). Ce qui est mensonger, selon Gide, c'est l'idée, omniprésente au début du XX^e siècle, que « le couple légitime et procréateur détient la vérité, pouvant ainsi imposer un modèle, faire valoir la norme de l'hétérosexualité et condamner toute déviation comme étant contre nature et immorale²⁶ ». En expliquant la nature et l'utilité de l'homosexualité, Gide croit pouvoir combattre le mensonge largement véhiculé. Dans la préface de 1922, il s'attaque aux nouvelles théories médicales qui envisagent l'homosexuel comme étant un homme-femme. Il ne nie pas l'existence de ce « troisième sexe » (CR, 8) – il classe volontiers sous cette appellation « les cas d'inversion, d'efféminement et de sodomie » (CR, 8) – mais déplore la généralisation dont il fait l'objet, contribuant ainsi « à égarer l'opinion » (CR, 8). À travers *Corydon*, Gide veut faire comprendre à ses contemporains qu'il existe un groupe d'homosexuels « qui ne comporte efféminement aucun » (CR, 8). Le comportement de ce groupe particulier d'homosexuels ne peut être expliqué par les théories courantes puisque, pratiquant « l'amour grec » (CR, 8), aucun désir féminin n'est présent dans leurs relations. En dressant le portrait exact de cet individu, Gide espère éliminer les « disharmonies [...] dues uniquement à des erreurs d'interprétation » (CR, 9) de la part d'une population mal informée. Il n'est toutefois pas

²⁵ Cette édition anonyme, sans lieu ni nom d'éditeur, avait été tirée à vingt et un exemplaires et contenait les quatre dialogues qu'offre la version finale de 1924. La toute première édition de *Corydon* remonte à 1911, elle aussi anonyme sous le titre C.R.D.N. Les douze exemplaires étaient toutefois inachevés et ne comportaient que les deux premiers dialogues et une partie du troisième.

²⁶ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, Paris, NRF Gallimard, 1976, Tome 1, p. 10.

aisé de faire changer des croyances et Gide en est très conscient. Dans la préface de 1920, il admet que son petit livre peut être reçu comme « subversif » (CR, 11), mais puisqu'il recherche la vérité, il ne s'agit là que d'une « apparence » (CR, 11). En 1922, ce même petit livre peut indigner les lecteurs au point de causer à l'auteur « le plus grand tort » (CR, 7). Pour Gide, ce tort se traduit en « applaudissements, décorations, honneurs et entrées dans les salons à la mode » (CR, 7), choses auxquelles il ne tient guère. En revanche, il tient « à l'estime de quelques rares esprits » (CR, 7) qu'il ne veut pas perdre parce qu'il ose écrire et publier la vérité. Finalement, Gide indique que *Corydon* ne peut pas être approché ni lu comme un quelconque divertissement. C'est un traité, « simple » (CR, 9) dans son expression, mais tout de même le résultat « d'une pensée très sérieuse » (CR, 9).

Le lecteur du début du XX^e siècle a fait ses classes de rhétorique ; il connaît très bien l'art qui donne les règles de l'éloquence, ainsi que ses représentants, les philosophes et poètes grecs et latins. Pour cette raison, le titre et la forme explicite de *Corydon* lui rappellent instinctivement les dialogues socratiques et lui révèlent d'emblée le sujet de ce petit livre. Il est vrai que tous les dialogues que Platon nous a légués, et grâce auxquels nous connaissons le personnage de Socrate, portent le nom d'un personnage et un sous-titre qui, de concert, révèlent le contenu du dialogue. Le personnage est choisi en fonction d'un trait particulier de sa personnalité (état social, facette de caractère, attitude, etc.) ; ce trait lui procure une autorité certaine pour discourir sur la matière précisée dans le sous-titre. Ainsi Lachès, général illustre, est-il invoqué pour parler de la vertu que peut éveiller l'exercice des armes : il est de la sorte entraîné dans un débat « Sur le Courage », sous-titre du dialogue qui porte son nom. Exemple plus éloquent est celui du *Lysis* dont le

sujet est l'amitié, mais l'amitié au sens grec du terme, c'est-à-dire, l'amour entre personnes du même sexe. Son porte-parole est Lysis, un beau jeune homme, dont le bel Hippothalès ne cesse de chanter les louanges ; Lysis n'y prête guère attention puisqu'il vit une relation intime avec son ami Ménexène. Socrate engage un dialogue avec les jeunes gens afin de chercher avec eux la vérité à propos de leurs relations. Ne pouvant pas nommer *Lysis* le résultat de sa propre recherche de vérité, Gide a recours à un personnage aux caractéristiques similaires qu'il puise chez le poète Virgile auquel il a emprunté de nombreux personnages²⁷. Ses contemporains reconnaissent dans le nom de Corydon ce vieux berger qui pleure de ne point être aimé du jeune et bel Alexis, déjà l'amant d'un autre homme. Le sous-titre indique que leur supposition est la bonne puisqu'il s'agira du « vain désir », de ce désir qui reste infructueux du point de vue de la procréation, ou en d'autres mots, du désir homosexuel. Si, de plus, le lecteur connaît le dernier vers de la deuxième *Églogue* – « comme chez les animaux, la passion qu'il a pour Alexis est naturelle et inévitable²⁸ » – l'appellation « Traité » laisse présumer un fondement scientifique, et en l'occurrence provenant des sciences naturelles, de l'argumentation.

Cette réflexion sur le titre faite, le lecteur est tout prêt à percevoir Corydon comme étant le personnage idéal pour présenter les faits incontournables concernant le désir homosexuel. À cette légitimation, les préfaces viennent greffer une garantie de vérité puisque, selon l'auteur, Corydon ne fait pas que présenter des faits ; il expose la vérité afin de combattre le mensonge dans lequel s'enlise l'opinion. Le lecteur est donc en droit de s'attendre à ce que le contenu de *Corydon* reflète une pensée sérieuse qui prend sa place à côté du discours médical.

²⁷ Lawrence R. Schehr, « André Gide et les figures de l'homosexualité », dans Naomi Segal (dir.), *Le désir à l'œuvre. André Gide à Cambridge 1918-1998*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, coll. « Faux titre », 2000, p. 336.

²⁸ *Ibid.*

Ces idées de vérité et de pensée sérieuse renvoient le lecteur au personnage légendaire de Socrate²⁹. Lui vient alors cette image d'un homme qui allait nu-pieds, s'arrêtant ici et là pour discuter avec les gens de la cité. Cet homme prétend avoir reçu des dieux la mission de conduire ses concitoyens à la vérité et à la vertu. Afin d'y parvenir, Socrate se positionne comme celui qui ne sait pas et qui veut apprendre, ce qui lui permet de poser des questions nécessitant des explications précises. Il oblige ainsi ses interlocuteurs à user de leur raison et à formuler des réponses réfléchies et logiques. Cette feinte de savoir, qu'il nous plaît aujourd'hui d'appeler ironie socratique, engendre un dialogue qui a pour but de faire apparaître les faux-semblants des discours tenus et de mettre en lumière le caractère illusoire des valeurs qui dictent les conduites. Socrate n'impose donc pas une idée ou une opinion, mais aide seulement à découvrir la vraie connaissance que chacun porte en soi. Relevant l'analogie avec le métier de sage-femme qu'exerçait sa mère, il dit pratiquer la maïeutique³⁰, c'est-à-dire qu'il aide les esprits à accoucher de pensées justes. L'individualité de la démarche permet à Socrate d'affirmer qu'il ne s'occupe ni de politique, ni de pédagogie, mais de philosophie. Cicéron a très bien cerné ce personnage en disant de Socrate qu'il « fit descendre la philosophie du ciel jusqu'à terre et qu'il la laissa vivre dans les villes, entrer dans les maisons en contraignant les hommes à réfléchir à la vie, aux mœurs, au bien et au mal³¹ ». C'est exactement le mandat que s'est donné Gide en écrivant et en publiant *Corydon*. Son désir de dévoiler à ses concitoyens la vérité

²⁹ Toutes les informations sur ce personnage et sa philosophie sont tirées des œuvres suivantes : Aline Giroux, « Socrate-Éros, éducateur », dans Clermont Gauthier et Denis Jeffrey (dir.), *Enseigner et séduire*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1999, pp. 149-168 ; Émile Chambry, *Platon, Premiers dialogues*, Paris, Garnier Frères, 1967 ; François Châtelet, *Platon*, Paris, NRF Gallimard, coll. « Idées », 1965 ; Philippe Mengue, *Socrate, la maïeutique et nous*, Copyright © Antoine Moreau 01 décembre 2004, http://antomoro.free.fr/artlal/txtlal/socrate/socrate_am_v2.2.html [consulté le 3 mai 2006] ; Luc Brisson, *Platon, Le Banquet*, Paris, Flammarion, 1998.

³⁰ Vient du grec *maieutikê* signifiant « art de l'accouchement ».

³¹ Voir Jostein Gaarder, *Le monde de Sophie*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 86.

concernant la nature de l'homosexualité, l'a fait opter pour la forme dialogique qui permet de dire sans rien imposer. Socrate ne s'est toutefois pas limité au dialogue ; il a aussi participé à des *deîpnon*³² suivis de *sumpósion*³³, communément traduit par « banquet ». Lors de ces repas, il était de mise de participer à des jeux verbaux ayant pour but de faire naître la réflexion du sage. Chez Platon, le banquet entre amis est le lieu par excellence du discours philosophique qui cherche à faire comprendre certaines conceptions propres à la personne qui les exprime. Dans ce genre, la plus connue de ses œuvres est le *Banquet*, offrant les discours tenus par les convives d'Agathon lors d'une fête donnée pour souligner sa première victoire comme poète tragique. Le sujet du jeu de cette soirée est un éloge en l'honneur d'Éros, le dieu de l'amour. Socrate, dont le tour de parole est repoussé à la fin, profite de l'occasion pour faire de sa pensée un vrai discours philosophique. Il explique que l'amour n'est pas un dieu mais un intermédiaire qui assure l'immortalité grâce à la procréation selon le corps et la création selon l'âme. Aristophane, le plus grand poète comique, parle lui aussi de façon sérieuse et dresse une topologie complète de la vie sexuelle de l'être humain. Les autres participants se concentrent pour leur part sur l'amour homosexuel et même pédérastique ; leurs éloges sont descriptifs et normatifs et s'arrêtent particulièrement sur le désir, sur les comportements souhaitables dans une relation pédérastique ainsi que sur la dimension éducative de la relation. Avec le *Banquet*, Platon a incité beaucoup de poètes et de philosophes à s'intéresser à leur tour à la question de l'amour. Depuis l'Antiquité, maintes réflexions ont été consignées dans un « Traité de l'amour³⁴ », appellation auquel fait vraisemblablement écho le sous-titre de *Corydon*.

³² Le *deîpnon* est le repas du banquet, véritable institution en Grèce ancienne.

³³ Le *sumpósion* suit le repas et constitue une beuverie en commun.

³⁴ Félix Buffière, *Eros adolescent : la pédérastie dans la Grèce antique*, Paris, Société d'édition « Les belles lettres », 1980, p. 27.

Ainsi Gide participe-t-il au débat lancé par Platon en offrant à ses contemporains son propre traité de l'amour pour lequel il emprunte des idées véhiculées dans le *Banquet* concernant l'utilité sociale de la relation pédérastique.

Ces rapprochements avec la maïeutique de Socrate ainsi qu'avec le *Banquet*, rapprochements voulus par Gide, ont été constatés par bon nombre de critiques comme en témoignent différents articles consacrés à *Corydon* lors de sa parution. Ainsi André Desson et André Harlaire reconnaissent-ils qu'avec *Corydon*, Gide « se montre subtil, joue au philosophe, au savant » consentant « à ne pas faire d'art » et de lui « préférer la vérité³⁵ ». Marcel Arland pour sa part prétend que « Gide feint de ne point prendre position dans le problème qu'il expose [mais que] c'est un masque qu'il met exprès pour être plus sincère³⁶ », tandis qu'André Germain trouve dans *Corydon* « un appendice au *Banquet*³⁷ ». Si, à l'époque, la critique se contentait de relever les indications de Gide, le recul a permis à Daniel Moutote de s'interroger sur le choix de « cette forme esthétique dans une œuvre si nettement engagée³⁸ ». Dans son étude, menée en 1998, il n'écarte pas la possibilité d'une « précaution oratoire³⁹ », insinuant que Gide a choisi la forme du dialogue socratique pour « se protéger contre d'éventuelles poursuites⁴⁰ ». Pour comprendre ces allégations, il est nécessaire de se rappeler le procès de Socrate dont les causes nous sont rapportées dans les *Nuées* d'Aristophane. Dans cette pièce bien connue, Socrate est présenté comme un philosophe qui sape les fondements de l'éducation et de la moralité de la Grèce ancienne.

³⁵ Voir « Le dossier de presse de *Corydon* », *Bulletin des amis d'André Gide*, volume VIII.46, avril 1980, pp. 236-237.

³⁶ Voir *ibid.*, p. 239.

³⁷ Voir « Le dossier de presse de *Corydon* », *Bulletin des amis d'André Gide*, volume VIII.47, juillet 1980, p. 423.

³⁸ Daniel Moutote, *André Gide et Paul Valéry: nouvelles recherches*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 1998, p. 190.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

C'est pour ces raisons qu'il sera accusé d'impiété et de corruption de la jeunesse et finalement mis à mort. Lors de son apologie, Socrate ne se défend pas puisqu'il est persuadé que les chefs d'accusation qui pèsent sur lui ne reposent sur aucun fondement sérieux. Il finit par dire que « ou bien [il] est un sot et un inconscient, auquel cas le procès qui lui est intenté est dénué de sens, ou bien il possède une sagesse réelle et alors les reproches qui lui sont faits sont dérisoires et ne peuvent être étayés par aucun témoignage sérieux⁴¹ ». Pour saisir la signification de cette affirmation, il faut la mettre en relation avec la démarche propre à Socrate : il a toujours prétendu ne rien savoir, ne rien connaître, ce qui explique sa position de questionneur. Ceux qui ont appris – souvent à leur dépens – qu'il ne fait que feindre le non-savoir, réalisent que l'oracle de Delphes dit vrai : Socrate est le plus sage des êtres humains, ne pouvant pour cette raison être accusé de quoi que ce soit. Suivant la pensée de Daniel Moutote, Gide aurait pu mener une défense semblable advenant le cas où ses détracteurs – comme Massis, Béraud et Rouveyre – ne se seraient pas contentés de l'accuser de détruire l'ordre établi et de corrompre la jeunesse⁴².

L'analyse que le paratexte de *Corydon* vient de nous inspirer démontre que Gide a cru pouvoir s'identifier à plusieurs niveaux au personnage de Socrate et qu'il tient à ce que son lecteur reconnaisse en lui un philosophe – une personne qui s'adonne à l'étude rationnelle de la nature et de la morale⁴³ – qui pour parler de la moralité de l'homosexualité puise dans un ouvrage philosophique, précurseur de tout traité de l'amour, le *Banquet*. L'horizon d'attente de raisonnement, de crédibilité et de vérité, créé par le rapprochement avec Platon, est pourtant insoutenable du point de vue de la philosophie socratique même ; le

⁴¹ François Châtelet, *Platon*, Paris, NRF Gallimard, coll. « Idées », 1965, p. 36.

⁴² Voir « Gide », dans Jean-Pierre de Beaumarchais, Daniel Couty et Alain Rey (dir.), *Dictionnaire des littératures de langue française*, Volume II, Paris, Bordas, 1987.

⁴³ Définition selon le *Petit Robert de la langue française* 2006.

dialogue et le traité sont des modes d'expression difficiles à concilier. Ainsi, si *Corydon* est un dialogue socratique, il devrait contenir une recherche, un cheminement partagé avec le lecteur, menant à la vérité. Or, comme nous en informe le sous-titre, *Corydon* est un traité, ce qui revient à dire qu'il *expose* les résultats de recherches faites préalablement. L'incompatibilité réside dans le fait que, d'une part, Gide prétend qu'il réfléchira, de concert avec le lecteur, à la situation de l'homosexuel tandis que d'autre part, il expose, unilatéralement et de façon didactique, des faits et non une réflexion. Ajoutons à ce mariage incertain de dialogue et de traité le fait que Platon ne prend pas la défense des pédérastes – ni dans le *Banquet* ni ailleurs – et l'horizon d'attente mis en avant par Gide prend une tournure nouvelle : il suscite la curiosité.

Tout concourt à nous faire croire que c'est effectivement par curiosité que Marguerite Yourcenar a entrepris la lecture de *Corydon* et que l'écriture d'*Alexis ou le Traité du vain combat* découle de cette lecture. Afin de prouver l'existence d'un lien hypertextuel, nous effectuerons une étude comparée axée sur les deux modèles génériques évoqués par le titre des œuvres : le modèle du dialogue socratique et le modèle du traité. Le chapitre qui suit aura ainsi pour but de découvrir l'usage que font les auteurs du dialogue socratique tout en mettant à nu leur recherche de la vérité concernant les homosexuels qui découle directement de cet usage. Le dernier chapitre se concentrera sur le contenu des théories de l'amour que les récits devraient contenir.

Chapitre II : Le dialogue socratique ou la recherche de la vérité

« Tout récit procède d'un secret. Tout secret est objet de désir. Tout désir est sujet de savoir. Tout savoir procède d'un récit. Il ne saurait assurément y avoir d'ontologie que narrative. Le récit yourcenarien nous paraît à cet égard tout à fait exemplaire puisqu'il se présente à la fois comme une rhétorique du désir, une poétique de la connaissance et une herméneutique du secret »
(Jean-Pol Madou)

Ce deuxième chapitre a pour but de vérifier si *Corydon ou le Traité du vain désir* et *Alexis ou le Traité du vain combat* sont bel et bien des dialogues socratiques, comme le choix de leur titre et du sous-titre le suggère. Mais aucune comparaison ne peut être effectuée sans avoir préalablement déterminé le comparant. C'est pourquoi nous nous attardons, dans la première section, aux modalités du dialogue socratique ; comment est-il structuré, quelles sont ses caractéristiques et en quoi consiste sa démarche ? La deuxième section de ce chapitre cherche à établir dans quelle mesure Gide a repris ces modalités dans sa rédaction de *Corydon*. Nous remarquerons qu'un non-respect de certaines caractéristiques et une application tronquée de la démarche socratique altèrent la visée même du dialogue ; conséquemment, Gide est entraîné vers un modèle générique autre que celui du dialogue socratique. La troisième section répète l'exercice sur l'œuvre de Yourcenar. Est-il possible d'identifier un dialogue dans le récit monologique d'*Alexis* ? Si oui, est-ce que ce dialogue peut être qualifié de socratique ? Nous observerons que

Yourcenar honore la philosophie socratique en inversant systématiquement tous les écarts de Gide par rapport au modèle qu'il s'est lui-même imposé.

Cette première comparaison faite, la nature du lien hypertextuel qui unit les deux œuvres à l'étude devient visible : *Alexis* est une image miroir de *Corydon*.

1. Le dialogue socratique comme modèle générique

Obsédé par la justesse de toute question d'ordre moral ou philosophique – nous l'avons démontré plus haut –, Socrate a consacré sa vie à la recherche de la vérité ; non pas la vérité valable seulement dans des cas précis, mais une vérité universelle applicable à toutes les circonstances. Afin de la découvrir, il a élaboré une rhétorique de questions et de réponses qui donne lieu à un véritable débat. Socrate, se positionnant comme « un questionneur éprouvant⁴⁴ », démarre la conversation sur une hypothèse de base concernant l'objet étudié. Utilisant les réponses fournies par son ou ses interlocuteurs, il vérifie cette hypothèse en tirant les conclusions auxquelles elle conduit. Si ces conclusions ne sont pas soutenables, la supposition est rejetée et remplacée par une autre qui, à son tour, sera soumise à des questions de plus en plus précises. La conversation se poursuit jusqu'au moment où elle débouche sur un postulat qui résiste à l'examen. Bien qu'il soit rare que la conversation atteigne ce point, la démarche de Socrate permet néanmoins de faire réfléchir les participants et elle les oblige à formuler des justifications pour chacun des propos tenus. De plus, elle représente un moyen efficace pour mettre en lumière ce qui relève de l'opinion : pour toute hypothèse qui repose sur une conviction personnelle, Socrate trouve

⁴⁴ Voir Ménon, 80a, dans Émile Chambry, *Platon, Œuvres choisies*, Paris, Flammarion, 1967.

inlassablement une faille dans le raisonnement qui la constitue et réfute les arguments avancés.

Si, au premier abord, cette rhétorique basée sur le principe de question/réponse semble bien simple, il est toutefois possible de démontrer qu'un questionnement quelconque ne peut être qualifié de recherche de la vérité ; pour qu'une conversation soit véritablement régie par la maïeutique, certaines conditions doivent être réalisées⁴⁵. Premièrement, le questionneur doit, suivant l'exemple de Socrate, se mettre dans une position de non-savoir par rapport à la question philosophique de départ. Ainsi, il lui sera permis de poser des questions très évidentes qui exigent toutefois des réponses précises de la part de l'interlocuteur. Afin de construire un raisonnement logique, le questionneur se servira des réponses pour formuler de nouvelles questions. Toute discussion menée de la sorte aboutit nécessairement à une aporie – c'est-à-dire à la découverte de contradictions ou de faiblesses dans le langage – puisque tout raisonnement est construit sur des bases de savoirs qui, en réalité, n'existent pas. Voilà la vérité universelle que Socrate veut faire découvrir : « tout homme croit qu'il en sait, alors qu'il n'en sait pas⁴⁶ ». Autrement dit, tout savoir n'est que faux-semblant et conséquemment, personne ne détient le savoir. Bien entendu, cette pénible découverte ne peut pas être acceptée par une personne qui est convaincue de détenir le savoir. Deuxièmement, comme la recherche de vérité se fait dans la simplicité d'un raisonnement nourri par des questions/réponses, il est inutile de déployer un langage éloquent qui vise à convaincre un auditoire *devant* qui la parole est prise mais *avec* qui on ne dialogue pas. Pour permettre à son interlocuteur de découvrir la vérité universelle, et ce, par ses propres capacités intellectuelles, Socrate se voit dans la nécessité

⁴⁵ Philippe Mengue, *Socrate, la maïeutique et nous*, Copyright © Antoine Moreau 01 décembre 2004, http://antomoro.free.fr/artlal/txtlal/socrate/socrate_am_v2.2.html (consulté le 3 mai 2006).

⁴⁶ François Châtelet, *Platon*, Paris, NRF Gallimard, coll. « Idées », 1965, p. 34.

de bannir de son langage toutes citations ainsi que toutes références historiques et culturelles qui n'aident en rien le cheminement particulier sur la voie de la raison. La maïeutique ou l'accouchement de la pensée vraie, est une recherche nécessairement individuelle durant laquelle chacun juge pour et par soi-même en utilisant sa raison. Lorsque, dans une discussion, les paroles, les pensées et les opinions d'illustres personnages sont rapportées, l'interlocuteur est submergé par les constatations et le savoir d'autrui – qui n'est, rappelons-le, que faux savoir – et il est de la sorte détourné de ce qui constitue l'essentiel de l'échange : découvrir la vérité à propos du savoir par ses propres moyens.

La démarche socratique, dont nous venons d'exposer les conditions *sine qua non*, a été consignée par Platon dans ses divers dialogues qui, au fil du temps, sont devenus les représentants de toute réflexion philosophique sérieuse. Nous avons déjà mentionné que ces dialogues sont reconnaissables grâce au choix des titres et sous-titres annonçant le sujet de la conversation ; une caractérisation certaine des dialogues platoniciens est toutefois due à une récurrence dans la construction de ceux-ci⁴⁷. Ainsi Platon expose-t-il tout d'abord les circonstances qui amènent le dialogue. Puis, il décrit les lieux de la scène tout en présentant les participants. Il le fait avec un naturel si parfait que le lecteur dont la curiosité a été éveillée, est charmé et se sent engagé d'avance à écouter les personnages mis en scène. Ensuite, il engage la discussion en tant que telle. Le débat d'idées n'est pas présenté en un bloc monolithique ; plusieurs actes sont séparés par des intermèdes. C'est pour cette raison que le dialogue ne présente pas une démarche linéaire et peut se permettre d'effleurer en passant d'autres questions qui se rapportent plus ou moins au sujet principal. Finalement, le débat s'achève tout en restant sans conclusion apparente, car le

⁴⁷ Émile Chambry, *Platon. Premiers dialogues*, Paris, GF Flammarion, 1967, pp. 22-24.

but premier de Platon est tout simplement de réfuter les opinions courantes, les stéréotypes et les lieux communs de la pensée humaine.

2. À la recherche de la vérité dans *Corydon*

2.1. Application du modèle générique

Si l'on compare l'œuvre de Gide aux dialogues de Platon, l'on constate que l'auteur du XX^e siècle suit largement les règles génériques que ce modèle impose. Outre le titre très platonicien, la structure de *Corydon* est, en beaucoup de points, pareille à celle utilisée par le philosophe. Ainsi le récit de Gide s'ouvre-t-il sur les relents d'un procès qui met en cause des homosexuels. Le narrateur, qui n'est pas nécessairement favorable aux accusés, est quand même soucieux de ne reconnaître « qu'à la raison, [] le droit de condamner ou d'absoudre » (CR, 15). C'est pourquoi il décide d'aller interroger Corydon dont les « études de médecine avaient été des plus brillantes et ses premiers travaux remportés l'applaudissement des gens de métiers » (CR, 15). Malgré le fait que ce dernier affiche, lui aussi, « certains penchants dénaturés » (CR, 15), il gagne aisément la sympathie du narrateur en lui racontant l'histoire d'Alexis B. qui s'est suicidé parce qu'il se croyait « malade ». Après cette introduction, les deux personnages s'engagent dans un entretien qui se déroule sur plusieurs jours. De ce fait, le dialogue n'est pas un tissu cousu serré ; il contient, au contraire, de nombreuses digressions. Celles sur la beauté relative de la femme, sa fonction reproductive et le respect qu'on lui doit, ont été largement commentées et critiquées. Le dialogue entre les deux personnages prend fin sur un adieu et un silence d'or. Le lecteur ne sait pas si la raison du narrateur a décidé de rejeter l'argumentation

présentée par Corydon ou s'il est prêt à réviser ses préjugés négatifs envers ceux qui vivent une sexualité différente de la norme établie.

Gide ne se contente pas de copier le titre et la structure des dialogues de Platon ; il leur emprunte aussi la démarche dialectique élaborée par Socrate afin de mener adéquatement cette recherche de la vérité. Dans *Corydon*, la question philosophique de départ est formulée dès l'incipit ; du fait qu'en « l'an 190. un scandaleux procès remit sur le tapis une fois encore l'irritante question de l'uranisme » (CR, 15), c'est la moralité de l'homosexualité qui est mise en question. La discussion espérée par le narrateur, a pour but de lui permettre « d'éclairer [son] jugement » (CR, 15). Il est conscient qu'il va devoir user de sa « raison » et non pas de son « tempérament » (CR, 15) pour arriver à un résultat autre que celui proclamé par « les ignorants, les butés et les sots » (CR, 15). Dès les premiers instants de la rencontre avec Corydon, ce dernier rassure le narrateur sur la valeur de leur entretien : « ce n'est pas le sens commun, c'est la vérité qu'il importe de ne pas heurter » (CR, 18) ; la réflexion dans laquelle ils s'engagent doit donc être fidèle à la vérité, à la raison, et ce, en tout temps. Pour éclairer le sujet de l'homosexualité, Corydon propose de vérifier, tout d'abord, si elle constitue un penchant contre nature puisque c'est la raison principale de la condamnation pour immoralité. S'appuyant sur des recherches effectuées dans le domaine des sciences naturelles, il démontre que l'homosexualité est très fréquente chez les animaux. Aussi, l'homosexualité ne peut pas être contre nature et la première hypothèse doit nécessairement être réfutée. Corydon propose ensuite de regarder de plus près l'instinct sexuel puisqu'il contribue, lui aussi, à juger l'homosexualité comme étant immorale. Est-il vrai que l'instinct sexuel existe ? Si oui, est-il vrai qu'il pousse, invariablement, un sexe vers le sexe opposé ? Là encore, Corydon ébranle la croyance

courante en démontrant que l'instinct sexuel « n'est jamais plus indécis que chez l'homme » (CR, 44) : aussi bien les femelles que les mâles sont poussés, non pas par le désir de la procréation, mais par le désir de la volupté. Cette insuffisance de l'instinct sexuel fait en sorte qu'un « surnombre de mâles est nécessaire à la perpétuation de la race » (CR, 60). Toutefois, « dès que le désir se précise, le surnombre des mâles devient inutile » (CR, 75), comme le prouve l'exemple de la mante religieuse qui dévore son amant après l'accouplement. Ayant ainsi constaté que c'est le désir qui gouverne tout être vivant, il reste à définir quel est l'objet de ce désir. En appliquant les enseignements des sciences naturelles sur le monde humain, Corydon en vient à dire que, contrairement au règne animalier, la sélection du partenaire est « opérée non plus par la femelle en faveur du mâle, mais par l'homme en faveur de la femme » (CR, 86) et le critère de sélection est celui de la beauté. Cette hypothèse est partiellement rejetée puisqu'en matière de beauté ce n'est pas la femme qui détient la palme, comme en témoignent les constatations de Darwin : les femmes « sont loin d'être aussi belles que les hommes » et elles compensent « cette moindre beauté par la parure » (CR, 90). Corydon se voit donc dans l'obligation de modifier la dernière hypothèse et propose ceci : il est tout à fait naturel que l'homme soit attiré vers l'homme puisque celui-ci incarne la vraie beauté. Afin de prouver qu'il ne s'arrête pas à un « sentiment particulier » (CR, 92) – n'oublions pas que Corydon est pédéraste et que c'est pour cette raison que Gide lui cède la parole – il invoque l'histoire et l'art en rappelant que « toute grande renaissance ou exubérance artistique s'est toujours [] accompagnée d'un grand débordement d'uranisme » (CR, 93) ou encore que « l'uranisme [s'épanouit] aux époques glorieuses et saines, aux époques précisément où l'art est le plus spontané et le moins près de l'artifice » (CR, 93). Par contre, « l'exaltation de la femme

dans les arts plastiques est l'indice de la décadence » (CR, 93) en plus d'être « l'indice d'un art moins naturel » (CR, 95). La littérature, grande source d'information, lui permet de conclure premièrement que « l'homosexualité dans l'un et l'autre sexe, [est] plus spontanée, plus naïve que l'hétérosexualité » (CR, 95) et, deuxièmement, que « ce n'est que par éducation [que l'adolescent est élevé] jusqu'à l'amour hétérosexuel » (CR, 95). Autrement dit, l'hétérosexualité est une question de culture alors que « la pédérastie est vieille comme l'humanité même [ce qui permet de] dire qu'elle est naturelle, qu'elle repose sur la nature⁴⁸ » (CR, 96) et qu'elle est « un instinct très naïf et primesautier » (CR, 98). Dans ces passages cités, Corydon passe discrètement du terme « uranisme » ou « homosexualité » à celui de « pédérastie » ; nous en expliquerons la raison ultérieurement. Finalement, la quatrième et dernière hypothèse ferme la boucle et pose que la pédérastie, puisque naturelle, est aussi moralement acceptable. C'est ni plus ni moins la question de départ, mis à part le fait que le terme « pédéraste » remplace celui de « homosexuel ». En invoquant les mœurs grecques, Corydon associe moralité et utilité, et entreprend d'exposer les bienfaits de la pédérastie pour la société en général et pour la femme en particulier. Il soutient « que la paix du ménage, l'honneur de la femme, la respectabilité du foyer, la santé des époux étaient plus sûrement préservés avec les mœurs grecques qu'avec les [mœurs françaises]; et, de même, la chasteté, la vertu, plus noblement enseignée, plus naturellement atteinte » (CR, 125). Lorsque Corydon a fini la soutenance de la dernière hypothèse, la discussion prend fin et le narrateur s'en va comme il est venu. Gide, à l'image des dialogues de Platon, n'indique pas si le narrateur délaisse son préjugé. Il semble se contenter d'avoir fait son enquête sur certains aspects de l'homosexualité, mais surtout, il donne l'impression de ne pas vouloir influencer le lecteur dans son jugement.

⁴⁸ Gide mentionne qu'il emprunte cette idée à Goethe.

2.2. Prise de liberté par rapport au modèle

Bien que Gide s'inspire du modèle générique du dialogue, il n'est guère difficile de prouver que *Corydon* s'engage dans un tout autre chemin. La section précédente s'est plus longuement attardée à la démarche dialectique qui, chez Platon, a pour but d'ébranler toute opinion en faisant comprendre que le savoir n'existe pas. Dans *Corydon*, l'accent est mis sur la réfutation des préjugés tout en faisant valoir, au contraire, un savoir précis. La recherche de vérité qu'annonce Gide dans les préfaces est, par conséquent, loin de celle orchestrée par Socrate : la discussion ne débouche pas sur la constatation que l'hypothèse émise n'est pas valable selon la raison, mais finit par une hypothèse qui, logiquement, est non rejetable et donc raisonnablement acceptable. L'interlocuteur peut aisément se laisser bernier par la tactique peu orthodoxe de Corydon, puisque celui-ci suit l'enseignement de Socrate pour les deux premières hypothèses. Ni l'hypothèse que l'homosexualité est contre nature, ni celle que l'instinct sexuel existe, sont défendables contre la raison et Corydon en profite pour indiquer que sa démarche est guidée par la volonté de faire valoir la vérité. Un lien de confiance s'installe ainsi entre lui et son interlocuteur qu'il essaye doucement de mener vers un autre horizon : la troisième hypothèse n'est plus rejetée, mais reformulée. À partir de la quatrième hypothèse, où il est question de faire la preuve de l'objet du désir de l'homme, le ton de Corydon change : le raisonnement fait place à la persuasion. Il n'est plus question de démontrer l'erreur dans laquelle s'enlise l'opinion, mais de faire valoir le bien-fondé d'une pensée autre, bien que tout aussi individuelle. Contrairement à Socrate, Corydon ne cherche donc pas la vérité universelle ; son but est de faire accepter, universellement, une vérité particulière. Cette volonté est présente dès le début du dialogue. Souvenons-nous qu'avec la première hypothèse, Corydon veut mettre en lumière

le naturel de l'homosexualité et que, après avoir fait cheminer la raison, il prétend, à travers la dernière hypothèse, que la relation pédérastique est morale. Il passe, tout naturellement, du terme général d'homosexualité au terme plus particulier de pédérastie. Dans l'éventualité où il serait accusé de vouloir tromper son interlocuteur, Corydon peut objecter que ce dernier a toujours su que, pour lui, l'appellation « homosexuel » désigne « les pédérastes normaux » (CR, 29), puisque, et ce, depuis le début de l'entretien, il refuse de considérer « [les] uranistes honteux, [les] piteux, [les] plaintifs, [les] invertis, [les] malades » (CR, 28). La substitution du but général de défendre les homosexuels par le but particulier de faire accepter la pédérastie passe donc par une subtilité langagière et c'est par ce même langage que Gide s'éloigne de plus en plus de son modèle. Nous avons préalablement indiqué que Socrate préconisait un langage épuré afin d'écarter le danger que la raison ne s'endorme, bercée par une éloquence persuasive. La vérité, que chacun se doit de découvrir par ses propres moyens intellectuels, n'est nullement servie par un langage trop sophistiqué. Bien que Corydon prétende qu'il cherche à faire la vérité au sujet des homosexuels, il se comporte en parfait sophiste. Il est ce rhéteur qui, par des raisonnements subtils et captieux, ne vise qu'à convaincre son interlocuteur de la justesse de ses propos. Suivant la définition fournie par François Châtelet, il lie étroitement polymathie et polytechnique et se fait l'écho de l'utilitarisme⁴⁹, doctrine selon laquelle l'utilité est le principe de toutes les valeurs aussi bien dans le domaine de la connaissance que dans le domaine de l'action. Dans une étude sur ce « petit livre » d'à peine cent vingt-huit pages qu'est *Corydon*, Patrick Pollard consacre un chapitre à la parole savante du personnage : les sources scientifiques, historiques et sociologiques couvrent environ quatre-vingt-dix pages, et les références littéraires et artistiques en réquisitionnent cent

⁴⁹ François Châtelet, *Platon*, Paris, NRF Gallimard, coll. « Idées », 1965, pp. 60-61.

quarante. Ce travail de moine nous permet de reconnaître dans la démarche de Corydon une volonté de submerger son interlocuteur avec des citations tirées d'auteurs connus tels Pascal, Montaigne, La Rochefoucauld, Dumas fils, Bergson, Schopenhauer, Goethe, Barrès et tant d'autres. Prêtant ainsi attention à la « pensée sérieuse » de ces écrivains et philosophes, Corydon souhaite que le narrateur ne focalise plus sur sa raison : comme il ne peut douter de la validité de la parole des grands de ce monde, il ne peut plus se fier uniquement aux arguments que lui-même a élaborés. Si l'éloquence de Corydon vise manifestement à influencer le jugement du narrateur, Gide n'a pas la prétention de croire à l'infailibilité de ce genre de discours sophiste. N'a-t-il pas laissé planer le doute à propos de la réaction du narrateur en lui faisant dire qu'il est « assuré qu'à de certaines affirmations⁵⁰ un bon silence répond mieux que tout ce qu'on peut trouver à dire » (CR, 128) ? Cette phrase de clôture, tout au moins ambiguë, peut également être interprétée comme un refus de poursuivre un dialogue socratique qui n'en est pas un ; le narrateur souligne alors que l'affirmation est irrecevable dans une pure discussion d'idées. Pourtant, lui-même ne se conforme pas aux règles du modèle générique, comme le soulève Léon Pierre-Quint :

L'un des deux personnages qui discutent dans ce livre ne se contente pas d'élever des objections, pour amener, comme dans tous les dialogues platoniciens, l'interlocuteur à développer ses arguments pour faciliter à l'auteur 'l'accouchement' de sa pensée. Il s'indigne au nom de la morale courante, il flétrit, au nom de cette morale, *mais sans les réfuter*, les propositions de son adversaire, il proteste, pour calmer, semble-t-il, les appréhensions de la vertu bourgeoise [...] ⁵¹.

Nous sommes toutefois convaincue que si le narrateur garde le silence après que Corydon ait fini de discourir sur les bienfaits de la pédérastie, c'est que le modèle, ici

⁵⁰ C'est nous qui soulignons.

⁵¹ Voir Léon, Pierre-Quint, « Sur Corydon, par André Gide » dans « Les dossiers de presse des livres d'André Gide », *Bulletin des Amis d'André Gide*, XXXI.140, octobre 2003, p. 530.

appliqué, ne prévoit pas de contrepartie, ou encore, que la contrepartie est absente. Nous pensons, grâce à une indication très précise de la part de Gide, au modèle générique de l'éloge. Dès le début de la rencontre entre Corydon et le narrateur, il est question d'un livre que le médecin se promet d'écrire. Sachant qu'il n'osera probablement pas le publier, il s'en servira lors de ses entretiens avec le narrateur puisque ce livre répond adéquatement à la question de ce dernier concernant la moralité de l'homosexualité. Le titre de cet ouvrage est « *Défense de la Pédérastie* » (CR, 19), indiquant clairement qu'il s'agit là d'une apologie, d'une justification de la raison d'être des pédérastes. Le narrateur, sans même avoir pris connaissance du contenu, s'offusque et s'exclame : « Pourquoi pas *Éloge*, pendant que vous y êtes ? » (CR, 19). Nous nous posons la même question : pourquoi Gide n'a-t-il pas opté pour le sous-titre *Éloge de la pédérastie*, puisqu'il suit exactement la démarche propre à ce modèle qu'Aristote définit ainsi : « on commence par définir la nature de l'être dont on doit faire l'éloge, puis on considère les bienfaits qui doivent découler de cette nature⁵² ». Rappelons brièvement que durant les trois premiers dialogues, Gide s'efforce d'établir que le comportement homosexuel est naturel et non culturel ou appris ; dans le quatrième dialogue, il analyse les bienfaits de cette orientation sexuelle sur le mariage, la femme et la société. Rappelons également qu'avec *Corydon*, Gide propose sa théorie de l'amour, puisant allègrement dans le *Banquet*. Il semble qu'il en ait aussi retenu la structure, mais en l'inversant. Il est vrai que cette œuvre de Platon est un dialogue qui présente, sous forme d'éloge, plusieurs façons de concevoir l'amour, tandis que le *Corydon* de Gide est l'éloge d'une seule forme d'amour, et ce, présenté sous forme de dialogue socratique.

⁵² Luc Brisson, *Platon. Le Banquet*, Paris, GF Flammarion, 1998, p. 38.

En admettant que *Corydon* est un éloge, d'autres libertés prises par rapport au modèle générique affiché tombent. Ainsi n'y a-t-il plus lieu de s'étonner du fait que Corydon et le narrateur s'échangent leurs rôles respectifs. Selon le cadre du dialogue socratique, le lecteur serait en droit de s'attendre à un Corydon qui amène son interlocuteur, porte-étendard de l'opinion courante, sur le chemin de la vérité en lui posant, à la façon de Socrate, des questions astucieuses. Au narrateur reviendrait normalement la tâche de prouver l'universalité de ses convictions, faute de quoi il se voit dans l'obligation d'en admettre la caducité. Or, c'est Corydon qui présente le fruit de sa réflexion dans le but d'ébranler les convictions du narrateur, tandis que ce dernier *demande* de plus amples explications afin d'éclairer son jugement comme en témoigne cette réplique : « je vous sais gré, je l'avoue, de m'amener à réfléchir sur ces matières où sévit en effet à l'ordinaire une sorte de principe d'autorité imposant une croyance toute faite et qu'on se garde de contrôler » (CR, 77). S'il fait une réflexion, celle-ci est guidée par les hypothèses soumises par Corydon ; s'il met en doute une des conclusions à laquelle parvient raisonnablement Corydon, c'est à lui, et non à Corydon, qu'incombe de faire la preuve du contraire. Ainsi, lorsque le narrateur met en cause la moralité de la relation pédérastique, Corydon lui lance le défi de répondre à la question suivante : « [...] estimez-vous vraiment que la formation uranienne des enfants de l'Antiquité les disposât à la débauche plus que la formation hétérosexuelle de nos écoliers d'aujourd'hui? » (CR, 125). Avec cette réplique, Corydon inverse également la nature même de la question philosophique de départ ; selon lui, il est tout aussi intéressant de se questionner sur la moralité de l'éducation hétérosexuelle que sur le penchant homosexuel.

L'inversion est, en fait, omniprésente dans l'œuvre de Gide et ce procédé est clairement identifiable grâce à l'allusion faite à Virgile. Lorsque le personnage éponyme de Gide éclaire les raisons qui le motivent pour écrire un livre sur les relations pédérastiques, il présente, ni plus ni moins, une réécriture du célèbre poème virgilien qui porte son nom. Il raconte au narrateur qu'un jeune garçon du nom d'Alexis B. s'est tué par amour pour lui et que dans une lettre d'adieu, il justifie son acte comme étant la solution à une maladie dont il ne peut guérir. Depuis, Corydon vit dans le deuil, regrettant amèrement d'avoir rejeté cet être cher sous prétexte de respecter les mœurs courantes. Plus que tout, il ne se pardonne pas de lui avoir parlé « sévèrement, durement presque, et, qui pis est, avec mépris outré pour ce qu'[il appelait] efféminement, qui n'était que l'expression naturelle de sa tendresse » (CR, 26). La seule façon de se racheter, c'est de faire l'éloge de cet « adolescent plein de grâce et de conscience » (CR, 25) – et, à travers lui, celui de tous les pédérastes – en accentuant surtout le naturel de son comportement. Si son discours s'oppose au blâme qu'émet la bourgeoisie bien pensante concernant la « monstrueuse nature » (CR, 26) des homosexuels, il inverse aussi la plainte et la critique que formule Corydon à l'égard d'Alexis dans la deuxième *Églogue* de Virgile : le Corydon de Gide met tout en oeuvre pour ressusciter une forme d'amour pour laquelle est mort un jeune garçon, tandis que le Corydon de Virgile regrette un amour mort à cause du libertinage d'un jeune insouciant qui ne pense qu'à vivre pleinement sa vie sensuelle⁵³. Étant donné que, pour le Corydon de Virgile, la cause est perdue, il peut discuter uniquement avec lui-même, d'où la composition en monologue ; le Corydon de Gide par contre, a l'esprit combatif, il revendique la parole et impose le dialogue. Si toutefois, en matière de relation

⁵³ À l'époque de Virgile, la pédérastie n'était pas tolérée à Rome puisque cet d'amour avait dégénéré et sombré dans la décadence. Voir à ce sujet l'article de Florence Dupont, « L'Éros romain », *Magazine littéraire* (« Littérature et homosexualité »), n° 426, décembre 2003, pp. 31-33.

pédérastique, le débat pour la société est clos, c'est qu'elle n'y voit qu'un abus d'un jeune garçon au profit d'un aîné. L'histoire d'Alexis B. doit l'amener à revenir sur sa position puisqu'elle démontre que, contrairement à ce que croit l'opinion publique, c'est aussi le jeune garçon qui sollicite la caresse de l'aîné. Un refus de reconnaître cette sensibilité chez l'adolescent peut avoir des effets néfastes comme l'isolement, la folie et même le suicide. C'est afin d'éliminer ces drames personnels que le Corydon de Gide s'engage à combattre la norme et ses représentants au lieu de s'apitoyer sur son sort, comme le fait son homonyme virgilien. Cette brève analyse intertextuelle met à nu la nature de la modification opérée par Gide sur le texte de Virgile : il en inverse le contenu sous toutes ses coutures comme il inverse aussi la structure du *Banquet* et les caractéristiques du dialogue socratique.

3. La vérité recherchée dans *Alexis*

3.1. Effet de dialogisme⁵⁴

Notre hypothèse de travail stipule qu'*Alexis ou le Traité du vain combat* est un palimpseste de *Corydon ou le Traité du vain désir*. Pour cette raison, nous supposons que Marguerite Yourcenar a utilisé le même canevas que Gide pour la rédaction de son œuvre, c'est-à-dire qu'elle aussi se réfère au dialogue socratique. Mais, si ce modèle générique est très repérable chez Gide, il l'est bien moins chez Yourcenar : une lettre n'a, à prime abord, rien d'un dialogue socratique.

⁵⁴ Coexistence et confrontation des discours, sans conclusion ni synthèse.

Pourtant, si l'on se réfère aux enseignements de Bakhtine, nous croyons pouvoir considérer le discours monologique d'Alexis comme un milieu dynamique puisque tout « énoncé a rapport à un locuteur, à un objet et il entre en dialogue avec les énoncés produits antérieurement⁵⁵ », ce qui revient à dire que tout énoncé possède la propriété d'entrer en relation avec d'autres énoncés. Selon Bakhtine, le lieu par excellence, où ces divers énoncés entrent en relation, est le roman. Ses recherches lui ont effectivement révélé que le roman recèle toujours plusieurs voix et que ces voix « luttent contre le monologisme du discours officiel⁵⁶ » qui véhicule une idéologie unique. Malgré le fait que ce soit dans les romans de Dostoïevski que Bakhtine perçoit pour la première fois les voix « d'hommes libres, capables de prendre place à côté de leur créateur, de le contredire et même de se révolter contre lui⁵⁷ », ce n'est pas là que ce phénomène de polyphonie prend sa source. Les plus anciennes formes qui laissent place à l'affrontement des opinions, des idéologies, sont le dialogue socratique et la satire ménippée ; les dialogues socratiques ont principalement pour but de démanteler les opinions courantes au sujet de croyances alimentées par le discours de la cité, tandis que les satires ménippées confrontent l'idéologie en place en la critiquant ouvertement.

Il nous revient maintenant de démontrer que le monologue d'Alexis est effectivement composé d'énoncés qui se répondent et qui forment des discours idéologiques opposés. Dans son étude consacrée à cette première œuvre de Marguerite Yourcenar, Pascale Doré a déjà débroussaillé une partie du chemin. Elle y explique que la longue lettre n'est pas, « comme tout récit écrit à la première personne, [] le portrait d'une voix » (PA, 14) mais bel et bien une écriture à deux voix : celle de la doxa, de l'opinion courante, et une autre

⁵⁵ Tzvetan Todorov, *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique*, Paris, Éditions du Seuil, 1981, p. 82.

⁵⁶ André Lamontagne, *Les mots des autres*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1992, p. 14.

⁵⁷ Mikhaïl Bakhtine, *La poétique de Dostoïevski*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, p. 32.

qui s'y oppose ou du moins la questionne⁵⁸. Cet effet de dialogisme est mis en évidence grâce à la distinction des deux voix. La première, omniprésente, est celle du narrateur dont « le *je* est amalgamé au *on* de la doxa [et dans lequel se noie] le *nous* du couple qu'Alexis forme avec sa femme⁵⁹ ». Cette voix traduit l'idéologie implantée, mais contient également la deuxième qui la confronte. Plus difficile à repérer, cette seconde opinion est obtenue par deux procédés : les parenthèses et un arsenal rhétorique. Les parenthèses permettent de retracer des assertions contestées ou des débats fictifs entre les deux voix⁶⁰. À titre d'exemple, Doré propose la phrase suivante : « la vie m'a fait ce que je suis, prisonnier (si l'on veut) d'instincts que je n'ai pas choisis ». La parenthèse permet de lever le voile sur la pensée profonde d'Alexis : contrairement à l'opinion courante, il ne croit pas que l'instinct sexuel existe en plus d'être unilatéralement déterminé. Les phrases suivantes sont invoquées afin d'illustrer la possibilité de débat : « j'avais pris l'habitude des complicités payées. Il y a, mon amie, de ces raisons misérables ». La deuxième phrase, qui joue ici le rôle de parenthèse, indique qu'Alexis prévoit qu'à ces mots Monique est indignée, indignation qu'il partage, mais qu'il s'efforce d'excuser pour des « raisons misérables ». Convaincue que le discours d'Alexis contient « deux voix dont la seconde ne se soutient que de la première⁶¹ », Doré reconnaît dans les procédés rhétoriques dont use Yourcenar, l'introduction du doute par rapport à l'opinion courante. Ainsi, l'affirmation ne passe-t-elle que par la phrase négative ou par le retour insistant sur ce qui vient d'être dit, tandis que toute formulation de concept général est accompagnée par son opposé. C'est ainsi qu'Alexis donne l'impression de ne pas croire à la véracité de ses propos, impression

⁵⁸ Pascale Doré, *Yourcenar ou le féminin insoutenable*, Genève, Droz, 1999, p. 220.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 220-221.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 221.

⁶¹ *Ibid.*, p. 222.

accentuée par l'utilisation massive de verbes, de conjonctions et d'adverbes marquant l'opposition et le doute. Bien que cette analyse démontre la présence de deux discours idéologiques opposés dans le monologue d'Alexis, nous pensons toutefois qu'il ne faut pas « amalgamer » le « je », le « on » et le « nous », présents dans le texte. Nous croyons, au contraire, qu'il faut les traiter séparément puisqu'ils donnent lieu à trois voix et trois idéologies distinctes : celle du personnage d'Alexis, celle d'Alexis en tant qu'homme libre, outrepassant le simple cadre de son personnage et prenant place à côté de son créateur et, finalement, celle de l'auteur même.

La voix d'Alexis, le personnage, est contenue dans le « je » narrateur qui, s'adressant à sa femme Monique, présente les événements marquants de sa vie, espérant ainsi soumettre une explication véridique de son état d'homosexuel. Nous verrons, à la section suivante, de quelle manière son personnage rend hommage à la philosophie de Socrate en mettant en application les enseignements de ce dernier. Ensuite, lorsque Alexis s'exprime au « nous », il ne se fonde pas, comme le prétend Doré, dans les valeurs de son couple, mais il donne une voix au lectorat de *Corydon*. Cet Alexis-là – nommons-le Alexis/lecteur – est loin du personnage créé par l'auteur puisqu'une lecture de *Corydon* est d'au moins quinze ans postérieure au déroulement du récit qui se situe aux alentours des années 1910. Nous supposons que l'Alexis/lecteur est sorti du moule de son personnage afin d'émettre des commentaires sur l'œuvre de Gide. Du fait que ces commentaires pourraient être formulés par n'importe quel lecteur attentif et moindrement critique de *Corydon*, Alexis/lecteur peut prendre la parole au nom de tous les lecteurs et s'exprimer au « nous ». Si le « je » narrateur s'adresse à sa femme et entre en dialogue avec elle à travers les appellations « Monique », « mon amie » ou encore « vous », ces mêmes appellations sont utilisées par

le « nous » lecteurs pour interpeller le lecteur de l'œuvre de Yourcenar. Ainsi, chaque fois qu'Alexis s'assure de l'écoute de sa femme, Alexis/lecteur demande au lecteur de reconnaître dans les propos du narrateur un sens qui se détache complètement de l'intrigue. En d'autres mots, lors d'une demande accrue d'attention de la part de Monique et du lecteur, le narrateur délivre respectivement le sens de son récit et la signifiante de son discours. La signifiante n'apparaît que lorsque le discours d'Alexis est mis en relation avec le discours auquel il se rapporte, en l'occurrence celui de Corydon. La coprésence de discours ou encore l'inclusion d'un discours dans un autre – définie par Genette comme étant le lien intertextuel – se révèle ici dans l'utilisation à outrance de la conjonction « mais ». Aussi bien en début qu'en fin de phrase, « mais » permet d'introduire une opposition ou la correction d'une idée émise préalablement par Corydon et sous-entendue dans le propos d'Alexis. L'exemple qui suit illustre ce mécanisme :

C'était une très vieille copie d'une peinture italienne; l'original en est célèbre, mais je n'en connais pas le nom. *Vous* savez que je suis *très* ignorant. Je n'aime pas beaucoup les peintures italiennes; pourtant, j'ai aimé celle-là. *Mais* je ne suis pas ici pour vous parler d'une peinture⁶².

Le « vous », adressé à Monique par le narrateur, est aussi pour l'Alexis/lecteur le moyen d'entrer en contact avec le lecteur et de mettre l'accent sur le fait que le discours d'Alexis est le fruit d'un être sans savoirs ; il ne pourra donc pas se référer à des œuvres artistiques grecques ou italiennes, ni à des ouvrages scientifiques et littéraires de personnes connues comme le fait *très* volontiers Corydon. Ce manque de savoir est toutefois une garantie que l'explication de son homosexualité est le résultat d'une analyse et d'une réflexion personnelles. Cette démarche est proche de la maïeutique de Socrate; par contre, elle est en opposition avec celle de Corydon qui, voulant faire la vérité au sujet des homosexuels, se

⁶² C'est nous qui soulignons. Aussi, et ce contrairement aux références à la « Préface » d'*Alexis*, les références tirées du texte seront indiquées comme suit : (AL, 32).

perd dans l'histoire de l'art. Un autre exemple illustre encore mieux le renvoi intertextuel des phrases en « mais » :

Assurément, il suffirait pour m'expliquer de quelques termes précis, qui ne sont même pas indécents parce qu'ils sont scientifiques. *Mais* je ne les emploierai pas. [...]. *Mais* je ne suis pas médecin⁶³ ; (AL, 33)

Le premier « mais » fait allusion au vocabulaire scientifique de Corydon. Ce vocabulaire n'aide pas à dissimuler les préjugés qui pèsent sur les homosexuels. De plus, il ne fait que confondre le lecteur puisque les termes « homosexuel », « uraniste », « inverti » et « pédéraste », pourtant bien définis, sont utilisés comme synonymes. Par contre, dans *Alexis*, le vocabulaire est épuré au point où même le terme « homosexuel » n'est pas utilisé ce qui n'enlève rien à la clarté du propos ; le contraste avec Corydon est significatif. Le deuxième « mais » met l'accent sur la condition sociale de Corydon : il est médecin de renom. Pourtant, il préfère parler en tant que naturaliste, historien, sociologue et moraliste. Alexis, lui, n'a qu'une condition : celle d'être un homme. Son explication de l'homosexualité ne pourra pour cette raison tabler que sur son expérience propre. Conséquemment, son discours est dépourvu de toute référence scientifique et du même fait il est, comparativement à celui de Corydon, beaucoup plus accessible et compréhensible. Ce raisonnement est corroboré quelques pages plus loin :

Les livres auraient pu m'instruire. [...]. Mais les livres n'ont aucun effet sur moi. Je n'ai jamais aimé les livres [...]. D'ailleurs, il faudrait tout lire, et la vie n'y suffirait pas. Mais les livres ne contiennent pas la vie ; (AL, 41)

Ce que souhaite Alexis, c'est « expliquer sa vie » (AL, 20) ; sa vie d'homosexuel qu'il a, tout d'abord, mal interprétée et ensuite mal vécue parce qu'il ne connaissait pas la vérité à ce sujet. Les livres, comme le *Corydon* d'André Gide, n'auraient pu l'aider car ils ne dévoilent jamais plus qu'une petite partie du mystère. Les livres ne sont jamais complets

⁶³ C'est nous qui soulignons.

et pour faire le tour d'une question il faudrait tout lire, ce qui est impossible. C'est pourquoi Alexis préfère chercher, contrairement à Corydon, les réponses à ses questions dans sa propre vie, dans son propre vécu et non dans les réflexions et conclusions des autres.

Finalement, Alexis prend aussi la parole au « on ». C'est à travers ce sujet impersonnel qu'il est possible d'entendre la voix de l'auteur. Le discours de Yourcenar se dévoile également lorsque le présent instantané de la narration s'élargit en un présent atemporel ou en un présent gnomique des généralisations. Veerle Decroos s'est penchée sur « la présence insistante des formes de la généralité⁶⁴ » dans *Alexis* et a recensé environ deux cent maximes. Son étude démontre que le passage de la situation particulière du « je » à l'universalité de la maxime trouve « sa signification dans le processus de justification sous-jacent à la confession⁶⁵ » d'Alexis. Rejetant l'idée que le récit d'Alexis soit tout d'abord une « confession », nous ne partageons pas l'idée que les maximes peuvent être intégrées à son discours. Bien plus, nous sommes convaincus, suivant l'idée de Gérard Genette, que les maximes qui n'actualisent pas la situation ne relèvent pas de la fonction narrative, mais au contraire de la fonction idéologique⁶⁶. Aussi prétendons-nous que tous les énoncés qui prennent la forme d'une phrase impersonnelle reflètent les idées, les réflexions et les opinions de Yourcenar. Lorsqu'Alexis, dans les premières pages de son récit, aborde le sujet de l'amour, il ne fait que traduire une pensée yourcenarienne bien connue : « il faut trop de vertus pour en être capable » (AL, 36). Nous reviendrons plus amplement sur cette vision de l'amour au chapitre suivant.

⁶⁴ Veerle Decroos, « Maximes et autobiographie dans *Alexis ou le Traité du vain combat* de Marguerite Yourcenar », *Tijdschrift voor levende talen*, volume 5.42, 1976, p. 469.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 481.

⁶⁶ Gérard Genette, *Figures III*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, pp. 262-263.

Mises à part ces trois voix, il y en a une quatrième, présente sous forme de discours rapporté, qu'Alexis attribue aux « gens » et qui est attribuable à « cet être choral *la voix publique*⁶⁷ ». Alexis, pour sa part, les caractérise comme étant des gens qui fuient la réflexion, préférant faire leur un savoir préconstruit dont ils ne questionnent pas la validité :

Les gens qui parlent par oui-dire se trompent presque toujours, parce qu'ils voient du dehors, et qu'ils voient grossièrement. Ils ne se figurent pas que des actes qu'ils jugent répréhensibles puissent être à la fois faciles et spontanés, comme le sont pourtant la plupart des actes humains. Ils accusent l'exemple, la contagion morale et reculent seulement la difficulté d'expliquer. Ils ne savent pas que la nature est plus diverse qu'on ne suppose; ils ne veulent pas le savoir, car il leur est plus facile de s'indigner que de penser (AL, 40).

Toutes les voix, présentes dans l'écriture monologique d'Alexis, entrent en dialogue, font part de leurs commentaires et opinions pour évoluer, ensemble, vers une nouvelle pensée, une nouvelle théorie de l'amour. C'est bien là le but d'un dialogue socratique.

3.2. Application du modèle générique

Nous venons de constater que derrière le monologue d'Alexis se cache le dynamisme d'un dialogue ; il s'agit maintenant de démontrer que ce dialogue répond aux critères imposés par le modèle générique du dialogue socratique.

Comme le souligne Gérard Genette, les titres d'œuvres « sont soumis à au moins deux déterminations fondamentales : par le genre et par l'époque⁶⁸ ». Bien que durant plus d'un siècle le titre-prénom ait connoté le récit bref, psychologique ou encore le récit à la française, il est aussi possible de le rallier au genre du dialogue socratique à l'époque de Platon. Dans cette optique, et surtout suivant les indications données par Yourcenar dans la

⁶⁷ Patrick de Rosbo, *Entretiens radiophoniques avec Marguerite Yourcenar*, Paris, Mercure de France, 1972, p. 29.

⁶⁸ Gérard Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, coll. « Points/Essais », 1982, p. 53.

préface d'*Alexis*, il est possible de reconnaître dans *Alexis ou le Traité du vain combat* le titre et le sous-titre d'un dialogue socratique. Les raisons sont les mêmes que celles évoquées pour le choix de titre chez Gide⁶⁹.

Yourcenar reprend dans *Alexis* non seulement le principe de la structure dialogique, mais aussi et surtout l'enseignement philosophique de Socrate. Son « dialogue » débute avec une courte introduction chargée d'éveiller la curiosité du lecteur sur la raison pour laquelle le narrateur a quitté sa femme « sans rien dire, comme [s'il] avai[t] honte » (AL, 20) bien qu'il ne ressente pas ce sentiment. Cette contradiction autour de la honte d'être homosexuel dévoile la question philosophique qui donne le départ à la discussion qui va suivre : l'homosexualité est-elle moralement acceptable⁷⁰ ? Selon la pensée socratique, Alexis doit faire la vérité autour de cette question en ne puisant que dans ses propres connaissances ; les citations, les références à la connaissance d'autrui sont inacceptables. Comme il est « difficile de ne pas être injuste envers soi-même » (AL, 22) et que toute recherche de vérité nécessite une verbalisation⁷¹, Alexis fait appel à sa femme Monique. Tout comme Socrate lors d'un dialogue, Monique assiste Alexis dans l'accouchement de sa pensée, c'est-à-dire qu'avec ses questions (« vous me demanderez » (AL, 25)) et ses réactions qui expriment son désaccord ou son approbation (« cette phrase, Monique, vous choque » (AL, 57), « il ne faut pas, mon amie, que vous blâmez trop vite » (AL, 88), « mon amie, il ne faut pas sourire » (AL, 78)), elle le guide et le déstabilise dans son raisonnement. Elle le pousse également à prendre entièrement conscience du problème

⁶⁹ Voir l'introduction et le chapitre I.

⁷⁰ Cette question est identique à celle que pose Gide dans *Corydon*.

⁷¹ Selon Socrate, la discussion est la seule verbalisation qui peut pousser un être à prendre entièrement conscience de ses problèmes et des solutions qu'il porte en lui. Voir à ce propos, Aline Giroux, « Socrate-Éros, éducateur », dans Clermont Gauthier et Denis Jeffrey (dir.), *Enseigner et séduire*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1999, p. 153.

moral que pose son homosexualité, mais aussi des solutions qu'il porte en lui. Sachant toutefois que sa femme est très bonne, qu'elle aura tendance à lui épargner « ce qu'a d'humiliant une explication si longue » (AL, 20), Alexis se voit dans l'obligation de « mettre une distance entre [lui]-même et [sa] pitié » (AL, 20). Le seul moyen qu'il a trouvé pour, simultanément, verbaliser sa pensée et entrer en dialogue avec sa femme, est l'écriture d'une lettre qui prend la forme « d'un examen de conscience » (PA, 14). La connaissance de soi qui découle de ce genre d'introspection est toutefois, selon Socrate et l'Oracle de Delphes, l'ultime objet de vérité. Les recherches qu'effectue Alexis, afin de répondre, en tout bien toute conscience, à la question morale de départ, constituent un parfait exemple de ce qu'est la maïeutique.

La discussion dialectique que mène Alexis avec sa femme, mais surtout avec sa propre conscience, est divisée, comme il se doit, en plusieurs actes : Alexis passe en revue toutes les étapes importantes de sa vie commençant par son enfance, suivie par l'adolescence, la vie de jeune homme célibataire, la rencontre avec sa future femme, la vie de couple marié, la venue au monde d'un enfant et finalement son départ. À chacune de ces étapes correspond une hypothèse, susceptible d'éclairer la question de départ. Considérant que l'enfance et l'adolescence sont des périodes d'absolue pureté, Alexis ne peut pas les mettre en relation avec la moralité de l'homosexualité. Il émet toutefois l'hypothèse que l'éducation est largement responsable du déroulement de la vie future d'un enfant. Ayant atteint l'âge de raison, Alexis prend pour acquis que l'homosexualité est immorale ; en conséquence, les solutions proposées par le corps médical – et largement reprises par l'opinion courante – pour guérir ce « mal » doivent, elles, être moralement acceptables. Or, Alexis réfute successivement que l'abstinence, le mariage, la foi et finalement la paternité

sont des solutions efficaces pour mettre fin à une sexualité dite déviante ; elles ne procurent pas la guérison attendue, mais créent au contraire un autre problème qu'Alexis qualifie de « déni de soi si proche de la démence » (AL, 122). C'est ainsi qu'il se rend à l'évidence : « la morale ordinaire » (AL, 123) est immorale puisque au lieu de « guérir l'esprit des déformations ou des insuffisances des aspirations⁷² », elle engendre une autre maladie. Pour cette raison, il lui est permis, tout comme à Socrate, de se soustraire aux lois de la cité et de vivre selon sa loi, sa morale personnelle. Ne pouvant formuler de réponse qui soit universellement acceptable, Alexis met fin au dialogue en laissant, à la façon de Platon, la question de départ en suspens.

D'autres caractéristiques du dialogue socratique sont également respectées dans le texte de Yourcenar. Ainsi pouvons-nous remarquer qu'au sujet principal se greffent des thèmes connexes comme les dilemmes vie/mort, corps/âme et l'existence du bonheur. De plus, le « langage décanté » (PA, 14) d'Alexis prouve qu'il partage avec Socrate la conviction que le langage n'a de valeur que lorsqu'il traduit une connaissance véritable, universellement vérifiable⁷³. Dès le début de son entretien imaginaire avec Monique, il attire l'attention de celle-ci et du lecteur sur le fait que les mots sont vides de sens et que c'est pour cette raison que « les paroles trahissent la pensée » (AL, 19). Le langage n'est autre chose qu'une convention et une convention est incapable de rendre justement le caractère personnel, unique, d'une pensée ou d'une sensation :

Comment un terme scientifique pourrait-il expliquer une vie ? Il n'explique même pas un fait ; il le désigne. Il le désigne de façon toujours semblable, et pourtant il n'y a pas deux faits identiques dans les vies différentes, ni peut-être dans une même vie.
(AL, 35)

⁷² Aline Giroux, « Socrate-Éros, éducateur », dans Clermont Gauthier et Denis Jeffrey (dir.), *Enseigner et séduire*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1999, p. 152.

⁷³ Voir François Châtelet, *Platon*, Paris, NRF Gallimard, coll. « Idées », 1965, p. 21.

Il ne faut donc pas s'étonner qu'Alexis passe sous silence les mots précis tels que « homosexuel » ou « homosexualité » ; sa langue ainsi « dépouillée, presque abstraite, [est] à la fois circonspecte et précise » (PA, 14) puisque le silence compense « l'impuissance des paroles humaines » (AL, 81). Si Alexis a néanmoins recours au langage, c'est dans le doute. Les trois-quarts de ses phrases sont de forme négative et, comme le fait justement remarquer Doré, les champs lexicaux du doute et de la contradiction renforcent le sentiment d'incertitude qui plane sur tout le récit. Cette incertitude confirme également la position d'Alexis face au savoir en général : il ne prétend pas le détenir. De plus, étant à la recherche de la vérité, il doit se défaire de tout savoir préalablement acquis et mettre en question ses croyances et ses certitudes. L'extrait suivant permet d'illustrer cette utilisation du doute :

Je pourrais *presque admettre* que l'intervalle *n'a* duré qu'un peu moins d'une heure, qu'il *ne* s'agit que d'une de ces périodes de demi-sommeil, où je tombais souvent à cette époque, pendant lesquelles la vie et moi *n'avions* pas le temps de nous modifier beaucoup. Je *n'ai* qu'à fermer les yeux; tout se comporte exactement comme alors; je retrouve, comme s'il *ne* m'avait pas quitté, ce jeune garçon timide, très doux, qui *ne* se croyait pas à plaindre, et qui me ressemble tant que je le *soupçonne, injustement peut-être*, d'avoir pu me ressembler en tout. Je me *contredis*, je le vois bien⁷⁴.
(AL, 23)

Remarquons d'abord la prédominance des phrases négatives qui ont pour but de montrer qu'il n'y a aucune certitude dans les propos avancés, incertitude accentuée par les mots « soupçonne » et « contredis ». Même lorsque Alexis prononce une phrase à l'affirmative, il ne peut s'empêcher de nuancer son propos ; il ne peut pas *admettre*, ce sera juste « presque admettre » ; il ne peut pas soupçonner sans mettre en question ce doute puisqu'il est *peut-être* injuste. Selon Brian Gill, cette technique de modalisation des affirmations est, pour le narrateur de Yourcenar, la façon d'indiquer « qu'il ne prétend pas

⁷⁴ C'est nous qui soulignons.

tout savoir⁷⁵ ». Toutefois, le doute n'est pas perpétuel ; il est le mode dans lequel il faut procéder à la psychanalyse de ses opinions et réfléchir à ses valeurs, mais il se dissout en fin de parcours, lorsque l'âme a été scrutée de fond en comble et que vérité est faite. C'est ainsi qu'Alexis est en mesure d'affirmer avec une certitude inébranlable: « écrire ma vie me confirme en moi-même » (AL, 123). L'écriture, la réflexion et la discussion qui lui sont sous-jacentes ont fini par guérir, non pas son corps, mais son esprit en le libérant d'une morale dont le fondement n'est pas universel.

3.3. L'intertexte gidien

Au début de cette étude, nous nous sommes donné comme objectif de comparer *Corydon* d'André Gide et *Alexis* de Marguerite Yourcenar, afin de mesurer la différence qu'il y a entre ces deux œuvres, mais aussi pour découvrir la nature du lien intertextuel qui les unit. Nous avons constaté, avec grande surprise, que Yourcenar révèle cette nature dès les premières lignes du récit d'Alexis à travers la seule et unique « agrammaticalité » que nous avons pu repérer. Ce terme, emprunté à Michaël Riffaterre, désigne toute anomalie sémantique, syntaxique ou morphologique qui ne peut pas passer inaperçue aux yeux du lecteur puisqu'elle pose un problème de signification dû à une incompatibilité par rapport au contexte⁷⁶. Ainsi, lorsque Alexis lance: « Vous savez ce qui reste d'un texte après deux traductions successives » (AL, 19), nous ne croyons pas qu'il veuille simplement illustrer l'incapacité des paroles à rendre justement une pensée. Si cela était le cas, il aurait pu mentionner que la pauvreté de la langue est palpable après une seule traduction ; son exemple en aurait été d'autant plus pertinent. Le détail de *deux* traductions nous semble,

⁷⁵ Brian Gill, « Narrateur et narrataire chez Yourcenar », dans R. Poignault et J-P. Castellani (dir.), *Marguerite Yourcenar. Écriture, réécriture, traduction*, Tours, S.I.E.Y., 2000, p. 125.

⁷⁶ Voir Michaël Riffaterre, « La trace de l'intertextualité », *La Pensée*, n° 215, octobre 1980, pp. 4-5.

pour cette raison, hors propos du point de vue du personnage d'Alexis, mais ce même détail permet l'entrée en jeu de la deuxième voix que nous avons identifiée au point 3.1, celle d'Alexis/lecteur s'adressant aux lecteurs du *Corydon* de Gide. Rappelons que Yourcenar indique, dans sa préface, que Gide a emprunté le titre de son essai à la deuxième *Églogue* de Virgile. Or, cette pièce est une version écourtée de la première des deux idylles intitulées *Paidika* de Théocrite, poète grec et créateur du genre bucolique. La traduction de Virgile reste relativement près du texte original⁷⁷, tandis que l'adaptation de Gide est très libre : après « deux traductions successives » – de l'éolien littéraire au latin, puis du latin au français – la supplique tourne en idylle malheureuse pour finir en drame. De plus, la version gidienne du poème en inverse la structure : les monologues des poètes grec et latin sont transformés en dialogue socratique. Outre le fait que l'anomalie sémantique permet à Alexis/lecteur de se révéler auprès du lecteur de Yourcenar, elle indique surtout que la technique d'inversion, utilisée par Gide, sera appliquée afin que le monologue d'Alexis se conforme au modèle générique du dialogue socratique.

Ce dialogue socratique s'ouvre sur une introduction contraire à celle de Gide : là où ce dernier mise sur les sentiments du lecteur – l'histoire douloureuse d'Alexis B. –, Yourcenar fait appel à sa raison pour qu'il y reconnaisse une reformulation des préfaces qui accompagnent *Corydon*. Il est vrai que, dès l'incipit, Alexis/lecteur demande au lecteur une attention accrue pour la forme : « Cette lettre, mon amie, sera très longue. » (AL, 19).

Un peu plus loin suit la justification de cette forme :

Une lettre, même la plus longue, force à simplifier ce qui n'aurait pas dû l'être : on est toujours si peu clair dès qu'on essaie d'être complet ! Je voudrais faire ici un effort, non seulement de sincérité, mais aussi d'exactitude ; (AL, 19)

⁷⁷ Pour un résumé du *Paidika*, l'enfant objet d'amour, voir Félix Buffière, *Eros adolescent, la pédérastie dans la Grèce antique*, Paris, Société d'édition « Les belles lettres », 1980, pp. 281-282.

La lettre se veut une réécriture de la réflexion philosophique que Gide aurait dû présenter dans son « petit livre ». Préférant toutefois se simplifier la tâche, Gide a troqué ce difficile exercice de raisonnement pour un éloge comme il est indiqué clairement plus loin dans le texte :

Cette lettre est une explication. Je ne voudrais pas qu'elle devienne une apologie. Je n'ai pas la folie de souhaiter qu'on m'approuve; je ne demande même pas d'être admis : c'est une exigence trop haute. Je ne désire qu'être compris. (AL, 35)

Prises ensembles, ces deux citations soulignent que Gide fait fausse route. Il se veut exhaustif et puise des informations dans les sciences naturelles et humaines à un point tel que le lecteur ne sait plus s'il traite d'homosexualité en général ou de pédérastie en particulier, s'il cherche la vérité au sujet de l'homosexualité ou tout simplement s'il tente d'imposer les pratiques pédérastiques. Rajoutons à cela que les propos tenus par Corydon sont souvent inexacts; il est donc permis de douter de la sincérité affichée par Gide. Alexis ne se limite pas à mettre en évidence la folie qu'a Gide de prendre ses rêves pour la réalité. Il indique surtout que l'explication de ce dernier ne vise nullement la compréhension : elle est aussi normative que la morale courante. Alexis peut se permettre ces reproches puisqu'il fournit, lui-même, la preuve qu'il peut en être autrement : simple dans son expression et sincère dans sa démarche, il respecte, avec exactitude, les balises d'une pure discussion d'idées. Finalement, l'introduction se termine comme suit :

Mais, vous le voyez, j'hésite ; chaque mot que je trace m'éloigne un peu plus de ce que je voulais d'abord exprimer; cela prouve uniquement que le courage me manque. La simplicité aussi me manque. Elle m'a toujours manqué. [...] Nous avons tant menti, et tant souffert du mensonge, qu'il n'y a vraiment pas grand risque à essayer si la sincérité guérit. (AL, 21)

Cette phrase qui débute par un « mais » vise directement le contenu des préfaces de *Corydon*. Premièrement, Gide s'éloigne, quoi qu'il en dise, de l'horizon d'attente qu'il crée chez son lecteur : plus l'explication de *Corydon* progresse, plus il délaisse le dialogue au sujet de l'homosexualité au profit d'un éloge de la pédérastie. Deuxièmement, il n'est pas très humble d'exiger de la reconnaissance pour le courage qu'il a fallu pour écrire et publier *Corydon* et ainsi défier le danger et les risques reliés à une volonté de faire sortir l'opinion publique du mensonge dans lequel elle s'enlise. Troisièmement, il est permis de douter de la sincérité de Gide puisqu'il n'a pas eu le courage de mener à bon port une réflexion qui aurait démenti ses convictions. Cette fin d'introduction annonce simultanément qu'Alexis aura une attitude et un comportement opposés à ceux de Gide : même si le courage lui manque, Alexis réussira, en toute simplicité, à aller au bout de son introspection et à guérir son esprit des pensées mensongères qui lui empoisonnaient l'existence, résultat auquel ne peut aspirer ni *Corydon*, ni Gide.

Pour terminer, revenons sur le fait que, dans *Corydon*, le narrateur met fin au dialogue par un silence total ; tout laisse à croire qu'il n'a pas été convaincu de l'utilité de la pédérastie. Est-ce que Gide prévoyait que son combat serait vain ? Anticipait-il la vague d'indignation qui s'est soulevée malgré toutes ses explications ? Alexis/lecteur soumet une réponse : « il ne faut pas vous étonner mon amie, que tant de descriptions soient restées inutiles : il y a, au fond de tout être parfait, je ne sais quoi d'unique qui décourage l'éloge » (AL, 92). Autrement dit, l'éloge est l'instrument idéal lorsqu'il s'agit de louer les mérites d'un individu en particulier, mais il est à proscrire quand il faut rendre compte de la valeur d'un groupe. Ainsi, ayant mal choisi son mode de parole, le combat mené par Gide pour la

liberté sexuelle des pédérastes est un combat perdu d'avance. En 2003 – plus de soixante-dix ans après la parution d'Alexis – Didier Eribon fait une remarque semblable :

Il faut nous méfier des éloges de la pédérastie, tels que celui qui nous est offert par Gide. Non parce qu'ils seraient corrosifs ou dangereux pour la société. Mais au contraire parce que le fantasme de l'*amour grec*, puisqu'il n'est qu'un discours de légitimation, qui a pour objectif de faire accepter la différence par l'ordre social, porte en lui le risque inhérent à tous les discours de légitimation : celui de reconnaître la légitimité de la condamnation sociale de l'homosexualité et des homosexuels, [...] en s'efforçant simplement de s'en excepter soi-même, ainsi que le type d'homosexuels que l'on représente, c'est-à-dire les *bons* homosexuels, les autres étant renvoyés à l'anormalité⁷⁸.

⁷⁸ Didier Eribon, *Hérésies : essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Fayard, 2003, p. 148.

Chapitre III : Le traité de l'amour ou le débat sur l'homosexualité

« Il (l'auteur) est censé, il est vrai, avoir mis ses opinions dans ses livres, et l'a fait, presque toujours, *infiniment plus* que son public ne se l' imagine, mais, outre que ces livres ne sont pas toujours lus, ou bien lus, les règles mêmes de l'œuvre littéraire l'obligent souvent à le faire par raccroc, par personnage interposé, entre les lignes, ou dans un vocabulaire particulier avec lequel il faut se familiariser »
(Marguerite Yourcenar)

Si les titres de *Corydon* et d'*Alexis* renvoient aux dialogues socratiques de Platon, les sous-titres – *Traité du vain désir* et *Traité du vain combat* – évoquent la volonté de participer à cette polémique dont l'amour fait l'objet depuis l'Antiquité. Mais, afin de bien comprendre les théories avancées par les deux auteurs à l'étude, il nous semble nécessaire de dégager préalablement les discours auxquels elles se rapportent.

Les études consacrées à *Corydon* s'entendent pour dire que Gide a voulu dénoncer le discours médical qui considère l'homosexuel comme un malade, un dégénéré, mais elles mettent tout autant l'accent sur le fait qu'il s'agit pour Gide de formuler une réponse à Proust qui, avec la publication de *Sodome et Gomorrhe*, fait entrer l'amour « contre nature » dans la littérature française. Un bref survol des différents discours médicaux et littéraires tenus sur l'homosexualité avant l'entre-deux-guerres nous aidera à situer la motivation derrière l'écriture de *Corydon*, tandis qu'un résumé des propos tenus dans le *Banquet* servira la compréhension de la position défendue par Gide.

Puisque nous alléguons que le *Traité du vain combat* est un palimpseste du *Traité du vain désir*, il nous est nécessaire de mettre les idées yourcenariennes à propos de l'amour en perspective avec le discours gidien ; c'est ainsi que nous nous rendrons compte que, contrairement à Gide – et conséquemment, à tous les discours qui forment le débat sur l'homosexualité – Yourcenar dissocie l'amour de la moralité. Ce faisant, elle suit les traces de Platon : les sens de l'individu ne l'intéressent que dans la mesure où ils contribuent à donner un sens à la vie, dans la mesure où ils permettent à l'homme de délaisser le monde du sensuel pour celui de l'intelligible.

1. Différents discours sur l'homosexualité

1.1. Le discours médical

Le discours médical, bien qu'en pleine évolution à l'époque de l'entre-deux-guerres, trouve son origine dans celui de la religion puritaine qui, depuis des siècles, prône que seul le couple légitime et procréateur incarne les bonnes mœurs sexuelles⁷⁹. En conséquence, la pure dépense sexuelle, celle qui ne vise pas la perpétuation de l'espèce humaine, celle qui existe hors mariage, celle qui se fait sans partenaire ou avec un partenaire du même sexe, est considérée comme immorale. Étant donné qu'au tournant du XIX^e et du XX^e siècle, l'institution religieuse participe encore activement à la vie politique, la plupart des sociétés

⁷⁹ Pour plus d'informations sur la question de l'homosexualité durant le XIX^e et XX^e siècles, consultez, entre autres, les ouvrages suivants : Antony Copley, *Sexual Moralities in France 1780-1980. New ideas on the Family, Divorce and Homosexuality. An Essay on Moral Change*, London & N.Y., Routledge, 1989 ; Gert Hekma, « A history of sexology: social and historical aspects of sexuality », dans Jan Bremmer (dir.), *From Sappho to de Sade. Moments in the History of Sexuality*, London & N.Y., Routledge, 1989, pp. 173-193 ; *idem*, « Same-sex relations among men in Europe, 1700-1990 », dans Franz X. Eder, Lesley A. Hall & Gert Hekma (dirs.), *Sexual Cultures in Europe. Themes in sexuality*, Manchester University Press, 1998, pp. 79-103 ; Gregory Woods, *A History of Gay Literature. The Male Tradition*, New Haven & London, Yale University Press, 1998.

européennes font face à des lois morales incriminant tout comportement sexuel déviant de la norme établie. Contrairement à l'Angleterre et à l'Allemagne, la France applique cette rigueur législative de façon discriminatoire. Ainsi, les sentences prévues par le Code Pénal pour la prostitution sont très souvent rangées dans un tiroir, puisque la prostituée, bien qu'étant un être immoral, a une grande utilité sociale. Les homosexuels ne jouissant pas de cette largesse d'esprit, toute conduite homosexuelle publique sera donc jugée répressible. C'est pourquoi la police parisienne se fait un devoir de traquer ce « criminel » dans les toilettes publiques puis, après leur démolition, dans le parc des Champs-Élysées ou le Bois de Vincennes. La conviction que l'homosexuel est bel et bien un criminel est alimentée par la constatation que le comportement homosexuel est très répandu dans les prisons. Pour endiguer ce phénomène, les autorités remplacent les dortoirs par des cellules individuelles. La mesure ne règle que partiellement le problème, ce qui incite les médecins légaux à s'intéresser de plus près à ce comportement particulier que représente pour eux l'homosexualité. L'un d'eux publie vers 1857 l'*Étude médico-légale sur les attentats aux mœurs*. Cette étude, de la main d'Ambroise Tardieu, affirme que tout homosexuel, être vicieux, immoral et antisocial par excellence, est reconnaissable puisqu'il porte sur lui les stigmates de ces vices. Tardieu incite ces collègues à vérifier l'existence de signes et de traces laissées sur le corps par les pratiques homosexuelles afin de faire la preuve de ce comportement inacceptable lors de procès. Nombreux médecins légaux prêtent l'oreille à cette théorie qui, grâce aux médias, est propagée au sein de l'opinion publique ; ainsi, à l'occasion de procès sensationnels, l'assistance se met à scruter minutieusement les signes révélateurs du comportement homosexuel. Conscient que sa théorie des signes n'explique

nullement le *pourquoi* de ce comportement, Tardieu émet l'hypothèse que celui-ci est une forme de folie et ouvre ainsi la porte à un nouveau discours proprement médical.

En 1869, le médecin allemand Karl von Westphal suggère que l'amour entre hommes est une maladie mentale et que, même s'il relève toujours de la débauche, du péché ou de la déviance, il est plus approprié de le soigner que de le punir par incarcération. Le médecin anglais Henry Havelock Ellis, considéré comme le pionnier de la recherche moderne sur la sexualité, publie entre 1897 et 1910 un imposant ouvrage qui provoque de grands débats dans toute l'Europe : *Études de psychologie sexuelle*. Le volume intitulé *L'inversion sexuelle* dresse une liste de plusieurs figures homosexuelles, allant de Michel-Ange à Verlaine, en plus de donner une description précise de tous les types d'homosexuels répertoriés. Ellis ne condamne pas les homosexuels, mais plaide au contraire en faveur d'une tolérance en matière de sexualité. Comme il est sceptique quant aux soins possibles, il prône l'abstinence. L'avocat homosexuel allemand Karl Heinrich Ulrichs réclame, lui aussi, que les cruels préjugés sur l'homosexuel criminel et/ou malade soient délaissés. Sa propre expérience lui a appris que l'homosexualité est biologiquement déterminée ce qui le pousse à concevoir toute déviance sexuelle comme découlant du fait que l'âme d'une femme serait emprisonnée dans le corps d'un homme. Les psychiatres s'emparent de cette donnée biologique et la précisent en affirmant que l'homosexualité est une condition pathologique qui doit faire l'objet d'une étude psychiatrique et d'un traitement approprié. L'éminent sexologue allemand Magnus Hirschfeld accepte la définition de l'homosexuel comme étant un « homme-femme », une « *Zwischenstufe* », un hermaphrodite spirituel affligé d'une anatomie et d'un sexe en conflit avec le sexe de son âme. Il fonde l'Institut de sexologie afin de proposer de l'aide sociale et thérapeutique aux

« victimes » de ce fléau. La figure de proue de la communauté scientifique est néanmoins le psychiatre allemand Richard von Krafft-Ebing dont les publications sur le sujet de l'homosexualité sont mondialement débattues. La traduction française de *Psychopathia sexualis* paraît en 1895 ; elle dévoile que l'instinct sexuel naturel est celui qui a l'intention de perpétuer l'espèce humaine. Krafft-Ebing considère toute autre activité sexuelle comme étant une perversion de l'instinct génésique ; de plus, cette perversion est la marque d'une dégénérescence et/ou d'un état de sexualité infantile. L'étude de l'état psychologique de l'homosexuel permet à Krafft-Ebing d'observer, tout d'abord, que l'homosexuel est souvent une personne timide ayant une phobie du sexe opposé. Suite à cette constatation, il fait une distinction entre le comportement homosexuel inné et celui qu'il considère comme acquis : le premier est une maladie ou une perversion, tandis que le deuxième est un vice ou une perversité. Le psychiatre allemand Albert Moll reprend la catégorisation de Krafft-Ebing tout en la précisant. Il propose que les homosexuels qui affichent un comportement public « normal », c'est-à-dire ceux qui sont mariés et qui ont des relations sexuelles avec une femme, soient rangés parmi les hermaphrodites psychosexuels. Une deuxième catégorie est constituée d'homosexuels qui sont uniquement et exclusivement attirés par le même sexe. Les efféminés, dont la psyché est entièrement conditionnée par la pulsion homosexuelle, représentent une troisième catégorie. Finalement, il distingue, des groupes susmentionnés, les androgynes qui ont subi une transformation physique incontestable. Convaincu que l'homosexuel est victime d'une dégénérescence neuropathologique, Moll préconise une thérapie curative tout en prévenant que parfois une intervention est plus dommageable. L'attention doit être dirigée vers le psychique car le corps, lui, ne peut être changé. Pour cette raison, Moll condamne la castration et la

poursuite judiciaire et préconise une thérapie qui doit aider les homosexuels à apprendre à maîtriser leurs désirs, à les réorienter ou à éviter toute tentation.

Cette nouvelle direction dans la pensée sexuelle scientifique est reprise par les médecins français Jean-Marie Charcot et Valentin Magnan, pour qui les homosexuels constituent la parfaite explication de l'hystérie et de toutes les névroses. Les deux adhèrent à la théorie d'une impulsion physiologique dans le cerveau qu'un facteur extérieur peut déclencher à n'importe quel moment, et ce, à partir de l'âge de cinq ans. Magnan qualifie l'homosexuel ou l'hermaphrodite cérébral de « fou lucide », obsédé par la satisfaction de ses besoins maladifs. Conséquemment, il ne doit pas être traité comme un criminel coupable, mais au contraire, être soigné en malade. Charcot défend à cet effet un redoublement de la ferveur religieuse.

Bien que le corps médical se range généralement derrière cette nouvelle image de l'homosexuel comme malade, le docteur Léon Thoinot, de l'École des médecins légistes de Lyon, ne peut s'empêcher de le stigmatiser. Selon lui, les hommes, dont les aberrations sexuelles sont innées, ont une anatomie absolument normale et les traits de féminité sont plutôt rares. Ordinairement, ils assouissent leurs instincts maladifs par l'intermédiaire de prostitués masculins puisqu'ils rejettent leurs semblables et ne conçoivent pas la pédophilie. À l'opposé, les homosexuels vicieux, ceux dont les goûts sexuels sont acquis, choisissent délibérément l'acte aberrant puisque c'est la recherche du plaisir qui les motive. Souvent leur comportement a pour cause une fatigue sexuelle vécue auprès des femmes et leur perversité les entraîne à se tourner de préférence vers de jeunes garçons. Thoinot soutient qu'une telle conduite perverse se doit de faire l'objet d'un jugement sévère.

On aura compris que le climat juridique et moral est très hostile quant aux homosexuels au moment où les idées de Freud atteignent la France. Les docteurs Emmanuel Régis et Angelo Hesnard propagent toutefois dès 1916 les prémisses et les résultats de la psychanalyse freudienne dans le *Mercur de France*. La traduction française de *Trois essais sur la théorie sexuelle* est disponible à partir de 1922 et intéresse tout d'abord le milieu littéraire et non le monde médical. Dans cet ouvrage, Freud attire l'attention sur le fait que le nombre de personnes aux mœurs sexuelles déviantes est très considérable et que la première conception de l'inversion – qui consiste à l'interpréter comme un signe inné de dégénérescence nerveuse – fait fausse route. Selon lui, beaucoup d'invertis ne présentent pas d'autres déviations graves par rapport à la norme, au contraire ils se distinguent souvent par un développement intellectuel et éthique particulièrement élevés. De plus, il affirme que l'inversion ne peut être innée puisqu'elle est au contraire un caractère acquis de la pulsion sexuelle. Son explication s'appuie sur trois faits. Premièrement, il est possible de mettre en évidence chez de nombreux invertis « une impression sexuelle intervenant précocement dans leur existence, dont le penchant homosexuel représente la conséquence permanente⁸⁰ ». Deuxièmement, il est possible de démontrer « l'existence d'influences externes favorables et inhibitrices qui conduisent plus au moins tôt à la fixation de l'inversion⁸¹ ». Finalement, « l'inversion peut être supprimée par la suggestion hypnotique⁸² », ce qui ne pourrait être fait si le caractère sexuel était inné. Freud conclut que tout comportement sexuel est le résultat d'une évolution érotique qui va de l'enfance à la puberté ; si, à la base, tout être humain a une disposition bisexuelle, la pulsion finale peut aussi bien pencher du côté hétérosexuel que du côté

⁸⁰ Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1987, p. 44.

⁸¹ *Ibid.*, p. 44.

⁸² *Ibid.*, p. 44.

homosexuel. Les efforts, déployés par Freud, pour faire comprendre à ses contemporains que la société se représente le lien entre la pulsion sexuelle et l'objet sexuel sous une forme trop étroite, ne persuadent pas le milieu médical ni l'opinion publique. Lui-même n'est pas indifférent à la relation singulière entre les variations sexuelles et le degré de troubles mentaux des sujets étudiés et rejoint ainsi la croyance populaire que l'homosexuel est un malade que l'on peut soigner grâce à la psychanalyse et l'hypnose.

1.2. Le discours littéraire

Alors que la science s'enferme dans d'absurdes efforts thérapeutiques, la littérature commence vers 1889 un lent processus de divulgation de l'homosexualité et de sa fictionnalisation, le plus souvent sous la forme romanesque. Mais, comme l'indique Marc Angenot dans son étude sur le sexe, le discours social et la littérature à la Belle Époque, ces romans se servent principalement des « invertis » comme d'une allégorie de la société perverse et détraquée, s'appuyant implicitement sur les doctrines médicales dominantes⁸³. La littérature décadente est la première à concéder une place à la figure de l'homosexuel, figure qui, par ailleurs, n'est aucunement poétisée ; ce traitement de faveur est réservé aux travers saphiques. Beaucoup de romans, majoritairement écrits par des hommes, expriment une fascination pour la lesbienne qui, sous leur plume, retrouve miraculeusement le droit chemin en succombant à la force masculine. La seule autre issue possible est la damnation dont raffole l'opinion publique restée circonspecte. L'élite intellectuelle et artistique du début du XX^e siècle – en grande partie homosexuelle, ce qui donne raison à Freud –

⁸³ Voir l'introduction de cette étude; Marc Angenot, *Le cru et le faisandé. Sexe, discours social et littérature à la Belle Époque*, Bruxelles, Éditions Labor, 1986, pp. 7-20.

propose pour sa part une littérature plus réaliste. Des écrivains comme Jean Lorrain, le comte de Montesquiou, Colette, Renée Vivien et bien d'autres offrent des portraits complexes et humains de l'homosexualité, s'exposant ainsi à la verve virulente de la presse populaire largement informée sur le sujet grâce aux retentissants procès en Angleterre et en Allemagne⁸⁴. Bien qu'en France les procès pour cause d'immoralité soient rares – rappelons que la société française ne condamne que l'indécence publique ou tout acte dans lequel participe un mineur, c'est-à-dire toute personne n'ayant pas encore atteint l'âge de vingt et un ans⁸⁵ – il est nécessaire de signaler le cas de Georges Eekhoud qui, en 1899, n'a su se soustraire à la justice pour la publication de son roman homosexuel *Escal-Vigor*. Son expérience incite bon nombre d'écrivains à la prudence ; dans leurs romans, l'homosexualité est traitée sous un couvert opaque et poétique. Parmi eux se distinguent, entre autres, Binet-Valmer, Fersen, Proust et Gide.

C'est dans cette atmosphère de non-dits que Marcel Proust, qui jouit depuis 1919 de la faveur du grand public, se lance dans la publication de *Sodome et Gomorrhe*, romans explicites dans lesquels les discours scientifiques sur la sexualité trouvent toutefois un prolongement littéraire. *Sodome* s'ouvre sur une dissertation concernant la « Race des Tantes », une « race sur qui pèse une malédiction et qui doit vivre dans le mensonge et le parjure, puisqu'elle sait tenu pour punissable et honteux, pour inavouable, son désir⁸⁶ ». Les éléments de cette race « [accusent] toutes les tares⁸⁷ » qui font comprendre que

⁸⁴ En Angleterre et en Allemagne, les procès pour comportement homosexuel immoral sont nombreux. Le plus connus d'entre eux est probablement celui d'Oscar Wilde qui, en 1895, a été condamné à deux ans de prison pour avoir commis des actes indécents. L'opinion publique a aggravé la sentence en retirant des scènes de théâtre toutes les pièces de Wilde et en rayant ses livres des listes de publications. La presse française a vigoureusement commenté ces procès afin de mettre en lumière le caractère immoral de l'homosexualité.

⁸⁵ Patrick Pollard, *André Gide, Homosexual Moralist*, New Haven & London, Yale University Press, 1991, p. 130.

⁸⁶ Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1989, p. 16.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 17.

l'amour homosexuel « découle non pas d'un idéal de beauté qu'ils ont élu, mais d'une maladie inguérissable⁸⁸ ». Un personnage important de l'œuvre de Proust, le baron de Charlus, est un beau spécimen de cette race « maudite » que constituent les hommes-femmes ; c'est un dépravé, flanqué de toutes les phobies et de toutes les ignominies dont l'opinion publique accuse, à l'époque, l'inversion. Faisant ainsi écho aux croyances publiques et médicales, Proust s'assure une bonne réception de *Sodome et Gomorrhe* pour lesquels il gagne même le prix Goncourt. Mais l'importance de la démarche de Proust ne réside toutefois pas dans ce discours déjà connu. Une lecture attentive de *Sodome et Gomorrhe* révèle la présence d'une parole autre : celle de l'homosexuel qui contraste avec celle *sur* l'homosexualité. Ayant compris « que seul le côté social de la question se [prête] à une étude nouvelle⁸⁹ », Proust y consacre toute son attention. Lorsqu'il s'attarde à la psychologie de ses personnages, c'est pour mieux éclairer l'influence qu'exerce sur eux la société en empêchant l'assouvissement de leur désir. Ainsi, le baron de Charlus est-il « contraint » à la dépravation parce que la société ne reconnaît pas la « nature » de ce comportement.

Tout laisse à croire qu'André Gide n'a pas reconnu cette dimension dans l'œuvre de Proust puisqu'il déplore l'abjection, le ridicule et « la grossièreté teintée de burlesque⁹⁰ » dont Proust a entouré l'homosexualité et lui reproche surtout d'« égarer l'opinion⁹¹ ». De plus, Gide ne trouve dans les pages de Proust rien qui puisse le réjouir. Les grâces, les beautés et surtout les vertus de l'amour pédérastique y sont totalement absentes. Aussi, la

⁸⁸ *Ibid.*, p. 18.

⁸⁹ Voir Léon, Pierre-Quint, « Sur Corydon, par André Gide » dans « Les dossiers de presse des livres d'André Gide », *Bulletin des Amis d'André Gide*, XXXI.140, octobre 2003, p. 530.

⁹⁰ Sidonie, Rivalin-Padiou, « Marcel Proust et André Gide. Autour de *Sodome* », *Bulletin des Amis d'André Gide*, XXXI.137, janvier 2003, p. 46.

⁹¹ André Gide, « Préface », *Corydon*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1924, p. 8.

conception de l'amour physique dans l'univers proustien exclut la merveilleuse exaltation qui guide les pédérastes gidiens vers des radieux sommets comme en témoigne son *Immoraliste*.

Profondément déçu par le monde médical et littéraire, Gide décide de publier lui-même une œuvre qui vise à faire la vérité au sujet de l'homosexualité. Convaincu que les accusations qui pèsent sur les homosexuels découlent d'un enseignement culturel, il cherche cette vérité dans toute information qui soit dépourvue de culture occidentale : dans le domaine des sciences, il atterrit inévitablement dans les sciences naturelles, tandis qu'en littérature il se tourne vers la culture grecque antique et l'œuvre de Platon qui a une importance capitale pour l'étude de la pédérastie grecque. C'est plus particulièrement avec le *Banquet* que Platon se fait le témoin de son temps puisqu'il y expose, respectivement, les discours tenus par des intellectuels, un médecin, un poète comique, un tragédien sophiste et finalement un philosophe.

1.3. Les discours contenus dans *Le Banquet*⁹²

Tenus de faire l'éloge d'Éros, les convives du banquet d'Agathon exposent tour à tour leur conception de l'amour. Leurs discours sont le résultat d'une réflexion sur la nature de ce dieu et présentent également les bienfaits qui découlent de lui. Sachant qu'en Grèce antique la pratique pédérastique est largement répandue parmi les poètes, les intellectuels et les philosophes, il n'est pas étonnant de constater que ceux qui prennent la parole durant le *Banquet* perçoivent Éros comme étant « le dieu particulier de [l']amour

⁹² La version utilisée ici est celle de Luc Brisson, *Platon. Le Banquet*, Paris, GF Flammarion, 1998. Les références à cet ouvrage se feront dans le corps du texte suivi de la page.

pédérastique »⁹³, et que par conséquent leurs éloges traitent de la nature et des bienfaits de cet amour particulier.

Le bal des discours est ouvert par Phèdre qui ne propose rien de bien profond. Il soutient simplement qu'étant « le dieu le plus ancien, le plus vénérable, [Éros est celui] qui a le plus d'autorité s'agissant de l'acquisition de la vertu et du bonheur pour les êtres humains » (*Banquet*, 180b). Le bonheur et la vertu découlent donc de l'amour, qu'on aime ou qu'on soit aimé, qu'on soit homme ou femme. Vient ensuite le discours de Pausanias dans lequel il soutient qu'il y a deux Éros : un qui relève de l'Aphrodite céleste et l'autre de l'Aphrodite vulgaire. Le premier incite à l'amour qui est beau, c'est-à-dire l'amour entre hommes puisque le sexe mâle est celui qui a naturellement le plus de vigueur et le plus d'intelligence. L'autre Éros ne s'intéresse qu'à l'aventure, n'ayant d'autre but que de parvenir à ses fins. L'amour qui relève de cet Éros-là ne va pas moins aux femmes qu'aux garçons, pas moins aux corps qu'aux âmes (*Banquet*, 181a-181d). Grâce à cette dualité, Pausanias peut justifier la pratique de l'amour pédérastique au nom de la vertu et de la morale : ce n'est pas la relation amoureuse qui est digne de blâme ou d'éloge, mais bien les intentions qui lui sont sous-jacentes. Pour un homme aimer un garçon, pour celui-ci se laisser aimer, ce n'est en soi ni bien ni mal ; tout dépend de la manière dont l'amour est échangé. Éryximaque, croit également à la dualité d'Éros. Dans son court discours, il élargit l'examen des conséquences de cette dualité à tous les êtres humains puisque Pausanias s'est limité aux hommes. Pour Aristophane, Éros est le seul dieu qui permet à tout être humain – l'homme, l'androgyné ou la femme – de se réunir avec la moitié de lui-même dont il a été séparé par Zeus. Se servant ainsi de la mythologie, il apporte une

⁹³ Félix Buffière, *Eros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique*, Paris, Société d'édition « Les belles lettres », 1980, p. 26.

réponse au problème de l'attirance des sexes et à l'homosexualité. La théorie qui découle du mythe est que l'accouplement de l'homme et de la femme n'est en rien plus naturel que celui entre hommes ou entre femmes puisque, à l'origine, tous ces couples sont voulus par la nature (*Banquet*, 191d-e ; 192a-d). De plus, il précise que la semence est confiée à la terre, ce qui implique que la procréation ne vient qu'accessoirement dans le cas d'un couple hétérosexuel (*Banquet*, 191c). Enfin, le discours très éloquent, très sophistiqué d'Agathon veut corriger tous les discours précédents puisqu'ils « ont plutôt félicité les hommes des biens dont [Éros] est le responsable pour eux » (*Banquet*, 194e), sans pour autant faire son éloge. En appliquant correctement le procédé de l'éloge, Agathon décrit d'abord la nature d'Éros : il est le plus jeune, le plus délicat et le plus ondoyant des dieux (*Banquet*, 196a). Ensuite, il lui faut évoquer la vertu ou les bienfaits de ce dieu : il ne commet ni ne subit d'injustice, la violence n'intervient pas dans son action, il est tempérant au suprême degré, courageux de surcroît, il possède un savoir grâce auquel naît et grandit tout ce qui vit et de lui découle la pratique des arts. Pour toutes ces raisons, Éros est un guide : dans la peine, le désir et le discours, il est le pilote de l'homme, son plus grand défenseur (*Banquet*, 196b-e ; 197a-e). Socrate, qui prend la parole juste après cette tirade, ne peut que remarquer la beauté des mots et des expressions utilisées par Agathon, mais du même souffle, il attire l'attention sur le ridicule de cet éloge pompeux dépourvu de vérité (*Banquet*, 198c). Accusant tous ceux qui ont discoursé avant lui de faire un semblant d'éloge, de faire un éloge à la manière des Sophistes, Socrate propose de parler d'Éros qu'en s'en tenant à la vérité (*Banquet*, 198d).

Il commence son exposé en faisant accepter de façon générale qu'Éros, ou l'amour, est animé par le désir de posséder ce qui est beau, ce qui est bon et qu'il n'a pas. Par

conséquent, l'amour ne peut être ni beauté, ni bonté puisqu'il est à leur recherche. Aussi, si l'amour ne possède ni la beauté, ni la bonté, il ne peut pas être un dieu. Socrate partage cette conviction avec Diotime, l'étrangère de Mantinée, qui a été son initiatrice en matière d'amour et dont il révèle à présent les propos. Selon Diotime, Éros est un démon, un intermédiaire entre les dieux et les hommes, entre le mortel et l'immortel (*Banquet*, 202d). Ce que désire ce démon, c'est de permettre à tout homme qui aspire vers le beau et le bon de les posséder de façon définitive (*Banquet*, 206a). Le désir de cette possession perpétuelle est en fait rien d'autre que le désir d'immortalité (*Banquet*, 207a) et peut être atteint par le moyen de la procréation selon le corps et de la création selon l'âme (*Banquet*, 208e). La procréation permet bien évidemment à l'homme de se perpétuer au niveau du monde sensible tandis que la création de pensées et de discours sur la vertu permet à l'homme de trouver la véritable immortalité qui se situe au niveau de l'intelligible. Ce désir d'atteindre l'intelligible, cet endroit d'où il est possible de contempler le beau et le bien en soi, est inspiré par un aîné qui veillera, avec passion, à ce que l'adolescent aimé entreprenne le passage du sensible à l'intelligible⁹⁴. Dans la relation pédérastique, l'aîné n'est donc rien d'autre qu'un instigateur, qu'une sage-femme qui aide son protégé à accoucher des idées et des connaissances qui, depuis toujours, germent en lui (*Banquet*, 209c). L'aîné est le *paidagôgos* par excellence puisque, selon la traduction grecque, il *conduit les enfants* vers leur véritable maître, nul autre que l'amour ou le désir de la vérité, le désir de se connaître soi-même et son âme.

À la lumière du discours de Diotime, rapporté par Socrate, il faut convenir du fait que la « pratique correcte de l'amour des jeunes garçons » (*Banquet*, 211b) est une relation

⁹⁴ Ce passage vers l'intelligible est longuement expliqué par Diotime : 210a-211d.

d'amour pur, de fécondation spirituelle qui n'est possible qu'entre hommes⁹⁵. Alcibiade, qui clôt le *Banquet* en faisant l'éloge de Socrate, donne un exemple de cette « pratique correcte » de la relation pédérastique en s'inspirant de ses propres liens avec Socrate. Ce dernier, bien qu'il donne l'impression « qu'un penchant amoureux [le] mène vers les beaux garçons » (*Banquet*, 216d), « a un mépris inimaginable » (*Banquet*, 216e) pour la beauté et le corps de ses jeunes amis. Mais dans la Grèce antique, la beauté est garante de futurs pouvoirs politiques, et si Socrate espère renouveler les mœurs de sa nation, ce sont les mœurs des beaux garçons qu'il lui faut travailler. En leur faisant découvrir que le savoir n'est pas transmissible par le désir comme le prétend Pausanias⁹⁶, mais qu'au contraire, le désir les mène vers les connaissances qu'ils trouveront ultimement en eux-mêmes et par eux-mêmes, Socrate souhaite que les jeunes gens apprennent à dédaigner leur corps pour mieux s'occuper de leur âme. Subordonner les désirs inférieurs, les désirs multiples du corps au désir ultime de connaissance et de vérité qui nourrit l'âme, voilà en quoi consiste plus précisément la vertu selon Socrate. Et s'il faut établir un lien entre l'éducation et la vertu, il ne passe sûrement pas par la sexualité puisque l'éducation ne peut plus être considérée comme l'acquisition d'une compétence relative aux choses sensibles, mais comme une conversion vers l'intelligible.

⁹⁵ En Grèce antique, la femme, n'étant pas dotée d'intelligence, est inapte à atteindre le niveau de réalité véritable que constitue l'intelligible et est donc automatiquement exclue de la procréation par l'esprit.

⁹⁶ Et avec lui de nombreux poètes et intellectuels de la Grèce antique.

2. La proposition de Gide

2.1. Le discours du vain désir

Avec *Corydon ou le Traité du vain désir*, Gide propose un traité de l'amour qui défend la pédérastie comme moralement acceptable puisque indispensable « au fonctionnement de l'organisme social » (CR, 111). L'assise de son raisonnement est le désir qui, imprécis de nature, doit être guidé par un être d'expérience, un aîné. Mais la tâche de l'aîné ne s'arrête pas là ; il doit également veiller à ce que « la chasteté, la vertu [soit] plus noblement enseignée, plus naturellement atteinte » (CR, 125). Cette éducation morale de chasteté et de vertu, selon Gide inséparable de la relation pédérastique, a une utilité sociale bien précise : d'une part, protéger l'institution du mariage et la virginité des jeunes filles et, d'autre part, préserver les garçons de l'appétit prédateur des femmes. Il affirme que si la société s'organise de sorte que « le désir de l'homme [s'adresse] ailleurs » (CR, 113) – et donc vers le jeune garçon – l'épouse ne sera pas détournée, la jeune fille ne sera pas souillée et le principal intéressé en deviendra que plus homme. Gide illustre son propos avec l'exemple de Jean-Jacques Rousseau. L'éducation amoureuse que ce dernier a reçu de Madame de Warens lui a été néfaste et il en est sorti « vicié » (CR, 125). Une éducation spartiate ou thébaine, en d'autres mots une éducation pédérastique, l'aurait, sans aucun doute, rendu plus « viril » (CR, 125).

Afin de donner plus de profondeur à son apologie de la pédérastie, Gide emprunte des bribes des éloges que prononcent Phèdre, Pausanias, Aristophane et Agathon sur Éros dans le *Banquet*. Bien que l'intertextualité ne soit pas toujours explicite, il est possible de rapprocher plusieurs passages de *Corydon* au texte de Platon. Ainsi, du discours de Phèdre, Gide retient l'exemple de vaillants guerriers, capables de vaincre l'humanité entière parce

qu'amants et aimés combattent côte à côte. À travers une longue citation tirée de la *Vie de Pélopidas* de Plutarque⁹⁷, Gide rapporte les bienfaits de l'éducation pédérastique de cités guerrières exemplaires comme Sparte et Thèbes, suggérant que grâce à la relation pédérastique les sujets sont portés à être toujours plus zélés et plus courageux, ce qui résulte en une solidarité sociale inégalable. Le discours d'Aristophane est récupéré dans son intégralité puisqu'il explique l'attraction sexuelle de l'être humain, qu'il justifie la relation homosexuelle comme une pratique naturelle et qu'il dissocie entièrement les relations amoureuses de la procréation. Ne partageant toutefois pas l'idée que le désir amoureux soit le seul capable de faire découvrir les véritables bien-aimés de tous et chacun, Gide prend ses distances par rapport au dramaturge grec et fait dire à Corydon :

Et sans doute certains pourront être irrésistiblement attirés par un sexe plutôt que par l'autre, comme l'explique Aristophane dans le *Banquet* de Platon, mais, même et exclusivement attiré par l'autre sexe, je prétends que, complètement abandonné à sa particulière initiative, l'homme aurait assez de mal à oser le geste précis, et ne saurait l'inventer pas toujours, et s'y montrerait d'abord malhabile (CR, 99).

Cette mention directe au discours d'Aristophane permet de mettre en évidence un point de déviance entre leur vision respective du désir amoureux : à une conception du désir qui guide vers la stabilité, Gide oppose un perpétuel mouvement. Selon l'idée qu'il se fait de la pédérastie, la relation prend fin lorsque l'adolescent atteint un certain âge. Ainsi, « de treize à vingt-deux ans [...] c'est [...] l'âge de la camaraderie amoureuse, de l'exaltation commune, de la plus noble émulation. Après quoi seulement le garçon [...] souhaite de devenir un homme, c'est-à-dire songe à la femme – c'est-à-dire : à se marier » (CR, 128). Dès ce moment, le jeune homme peut à nouveau entrer en relation avec le même sexe, mais cette fois en tant qu'aîné. Lorsque l'adolescent qui bénéficie de ses leçons devient à

⁹⁷ Remarquez ici le recours à des propos rapportés non pas par un auteur grec, mais latin. Voir *Corydon* pp. 116-118

son tour l'aîné, il est tout simplement remplacé par un autre être d'une extrême beauté. C'est avec Agathon que Gide partage la conviction que le désir est attisé par la beauté, que la vraie beauté réside chez l'homme et que cette beauté engendre l'art. Ils partagent également la façon de présenter cette conviction : aucun ne se perdent en explications du pourquoi ni du comment de cette beauté masculine ; ils constatent et chantent seulement les bienfaits de l'amour pédérastique en général et sur l'art en particulier. Finalement, c'est de Pausanias que Gide retient le plus de données. Pausanias est persuadé que rien n'est plus beau que l'effort passionné d'un amant pour un aimé lorsque l'objet de la relation est la vertu et le progrès moral. Il s'en explique comme suit :

[...] si l'on accepte d'être au service de quelqu'un en pensant que par son intermédiaire on deviendra meilleur dans une forme de savoir quelconque ou dans un autre domaine de l'excellence, quel que soit ce domaine, cet esclavage accepté n'a rien de honteux (*Banquet*, 184c). Quand, en effet, l'amant et l'aimé tendent vers le même but, l'un et l'autre suivant une règle, le premier de rendre à l'aimé qui lui a cédé tous les services compatibles avec la justice, le second d'accorder à celui qui cherche à le rendre bon et sage toutes les formes d'assistance compatibles avec la justice, l'un pouvant contribuer à faire avancer sur le chemin de l'intelligence et de la vertu, et l'autre ayant besoin de gagner en éducation et en savoir, dans ce cas seulement, il est beau pour l'aimé d'accorder ses faveurs à l'amant (*Banquet*, 184d-e)⁹⁸.

Toute relation pédérastique qui n'est pas reliée à l'éducation du jeune sujet est perçue comme « vulgaire ». Conséquemment, Pausanias condamne sévèrement ceux qui aiment plus le corps que l'âme, ce qui n'implique toutefois pas que la relation pédérastique saine, « céleste », soit chaste. Gide soutient, lui aussi, que la relation pédérastique est nécessairement accompagnée d'une dimension pédagogique : c'est grâce à l'aîné que l'adolescent acquiert les connaissances nécessaires concernant le courage, le travail et la vertu. Du même fait, Gide suppose que l'homme est investi de savoir. Ce savoir est transférable de celui qui sait vers celui qui ne sait pas par le biais du désir de l'adolescent

⁹⁸ Luc Brisson, *Le Banquet*, Paris, Éditions GF Flammarion, 1998, pp. 106 - 107.

qu'il s'agit alors de guider. L'éducation pédérastique gidienne inclut aussi le désir charnel. À plusieurs reprises, Gide soutient que « l'attachement passionné d'un aîné, ou d'un ami du même âge, est aussi souvent capable d'abnégation que n'importe quel attachement féminin » (CR, 126), mais la chasteté n'est pas un but en soi⁹⁹. Il prétend aussi que « cet amour, s'il est profond, tend à la chasteté – mais seulement, il va sans dire, s'il résorbe en lui le désir, ce que n'obtient jamais la simple amitié » (CR, 127). Ne sachant pas ce qu'il faut comprendre par « simple amitié », il est néanmoins possible d'en déduire qu'elle est beaucoup plus courante que l'amitié extraordinaire et que, par conséquent, la chasteté dans la relation pédérastique est plutôt exceptionnelle. Enfin, Gide admet que « l'homosexualité, tout de même que l'hétérosexualité, a ses dégénérés, ses viciés et ses malades » (CR, 30) dont il ne veut pas traiter ; leur cas revient au discours médical bien que pour « certains enfants trop adonnés à des coutumes solitaires » (CR, 127) la relation pédérastique soit « le plus sûr moyen de guérir » (CR, 127). Le *Traité du vain désir* ne concerne que la relation pédérastique éducative et le vain désir, celui qui ne procrée pas, est celui des « pédérastes normaux » pour qui il réclame une place au grand jour dans la société bourgeoise de l'entre-deux-guerres.

2.2. Remarques sur le discours de Gide

Lorsque Gide fait dire à Corydon :

Remarquez je vous prie que Schopenhauer et Platon ont compris qu'ils devaient, dans leurs théories, tenir compte de l'uranisme ; ils ne pouvaient faire autrement ; Platon lui fait, même, la part si belle que je comprends que vous en soyez alarmé (CR, 45),

⁹⁹ Gide fait dire à son protagoniste ceci : « Toutefois la suite du récit de Plutarque nous indique que si parfois, souvent peut-être, il menait à la chasteté, il n'y prétendait pourtant point » (CR, 119).

il avoue ouvertement ses connaissances limitées de l'œuvre de Platon et son incompréhension du *Banquet* en particulier. Platon n'a jamais fait « la part si belle » à la relation pédérastique que défend Gide, même pas dans le *Banquet*. S'il donne la parole à Phèdre, Pausanias, Agathon et aux autres, c'est pour se moquer de tous ceux qui lient la pédérastie au corps, au culte de la beauté, de la vaillance et du savoir au lieu d'y voir une possibilité pour l'âme de contempler l'intelligible. De plus, n'admettant pas l'idée que la jouissance du corps puisse être justifiable par un souci moral, Platon reproche aux poètes et intellectuels de ne pas démontrer *comment* l'aîné contribue à la formation et au perfectionnement moral de l'adolescent et *en quoi* consiste la vertu tant défendue. Leurs éloges d'un « intellectualisme banal et militant¹⁰⁰ » typique des sophistes, se voient ridiculisés par le discours de Socrate : au lieu de parler de l'amour en le dotant « des qualités les plus grandes et les plus belles possibles, qu'il se trouve les posséder ou non [...] cela n'a aucune importance » (*Banquet*, 198e), le philosophe propose tout simplement de s'en « tenir à la vérité » (*Banquet*, 199b). Cette vérité choque : l'assouvissement des désirs corporels détourne tout homme du véritable objet de son désir qui est la connaissance de la vérité (*Banquet*, 218d-219d). La vérité est intelligible et réside en chacun ; il est donc illusoire de croire qu'il est possible de la trouver dans les paroles d'un autre qui, de surcroît, a la suffisance de prétendre posséder le savoir.

Dans la *République* et les *Lois*, Platon prend une position très claire par rapport aux actes permis entre sexes, et quoi qu'en dise Gide, il est un ardent défenseur du « couple légitime ». Ainsi prétend-il que mâle et femelle qui s'accouplent pour perpétuer l'espèce, reçoivent un plaisir attaché à cet acte par la nature et dès lors fort légitime ; mais, un mâle

¹⁰⁰ François Châtelet, *Platon*, Paris, NRF Gallimard, coll. « Idées », 1965, p. 112.

qui s'unit à un autre mâle ou deux femelles qui se vautrent ensemble recherchent un plaisir non conforme à l'ordre naturel. Selon ses convictions, l'union des mâles est particulièrement provocante : c'est une recherche tumultueuse de volupté, au mépris des dispositions prises par la nature (*Lois* I, 636b-c). C'est la raison pour laquelle Platon détache complètement la relation pédérastique du corps et de ses désirs sensuels ; elle ne concerne que l'âme de l'adolescent. Conséquemment, l'aîné doit avoir l'attitude et les manières d'un père envers son enfant ; « ses relations avec l'objet de ses soins ne doivent pas laisser soupçonner qu'il soit allé plus loin¹⁰¹ » (*République* III, 403b).

Platon s'efforce donc bien plus à démontrer que la relation entre hommes ne concerne pas le corps, mais l'âme, et ce, parce qu'il est persuadé que l'amour est une porte qui s'ouvre sur l'universel et l'intelligible, vision que partage avec lui Yourcenar comme le démontrera la section suivante.

3. La proposition de Yourcenar

Si Yourcenar décide de sous-titrer son premier récit, c'est qu'elle tient à en indiquer le genre : malgré les apparences, il ne s'agit pas « d'un *récit à la française*¹⁰² », mais d'un traité et donc d'une œuvre didactique. Son instruction est double : d'une part, elle vise Gide et d'autre part, elle vise le lecteur car toute œuvre de Yourcenar a « une dimension didactique qui répond à l'intention profonde de la romancière : proposer un modèle d'attitude vitale pour faire réfléchir le lecteur et l'aider à assumer pleinement sa condition

¹⁰¹ Émile Chambry, *Platon, Œuvres choisies*, Paris, Flammarion, 1967.

¹⁰² Mathieu Galey, *Marguerite Yourcenar. Les yeux ouverts*, Paris, Le Centurion, 1980, p. 64.

d'homme¹⁰³ ».

La leçon à l'égard de Gide est maintenant claire : son combat pour faire accepter la pédérastie est vain puisqu'il ne respecte pas la pensée de Platon, duquel il se réclame pourtant. Au long de sa quête de compréhension et de vérité, *Alexis* met à nu les insuffisances du raisonnement gidien sur l'amour tout en offrant une application de la vision philosophique de l'amour légué par Socrate. Lorsque Yourcenar propose son discours sur l'amour, elle cherche à satisfaire tout être humain. Pour cette raison, l'amour ne peut pas être un sentiment particulier ni viser un être en particulier ; pour être universel, l'amour doit avoir pour objet la vie.

3.1. Traité du vain combat

Alexis commence son enseignement en faisant remarquer que l'objectivité est la première assise de la vérité. Du fait que le *Traité du vain désir* cherche à faire la vérité au sujet de l'amour, son auteur « devrait rien aimer, du moins rien aimer particulièrement » (AL, 26). L'objectivité nécessite aussi que toutes les possibilités et connaissances soient prises en considération. Comme une telle entreprise est inimaginable, les penseurs se limitent, non seulement aux sujets qui les intéressent, mais aux domaines de connaissances dans lesquels ils excellent, ce qui permet à Alexis de dire « mais on ne traduit que son trouble : c'est toujours de soi-même qu'on parle » (AL, 30). Gide limite effectivement son discours à ce qu'il affectionne personnellement : la relation pédérastique. En excluant de son combat pour la reconnaissance sociale toute autre forme d'amour entre même sexe, il

¹⁰³ Claude Benoit, « Marguerite Yourcenar : de la première à la troisième personne », dans Rémy Poignault (dir.), *Bulletin n° 3*, Tours, S.I.E.Y., février 1989, p. 47.

sabre dans l'objectivité de son raisonnement qui n'est plus qu'un ramassis d'arguments et de preuves servant une cause trop particulière. Le discours de Gide, tout comme ceux de Pausanias ou d'Agathon, n'est pas convaincant, car il fait semblant de faire un éloge : se concentrant sur la nature de l'amour *homosexuel*, il regarde les bienfaits de la *pédérastie*. Bien qu'il démontre que l'amour homosexuel n'est pas coupable, condamnable, puisque présent dans la nature, Gide ne se questionne pas sur la nature de l'amour pédérastique. De quoi découle cet amour ? Est-ce un sentiment ou un comportement faisant partie de la physiologie humaine ? Si l'attirance vers un adolescent est génétiquement déterminée, peut-on soutenir que l'engagement dans une relation pédérastique est volontaire et non subie ? Et qu'en est-il pour l'adolescent ? En admettant que son désir naissant pour le plaisir et la volupté n'est pas inné, doit-il nécessairement s'abandonner aux mains d'un guide ? Ne peut-il pas se faire confiance, apprendre par ses propres moyens ? Alexis dénonce ce manque de questionnement, primordial pour un éloge véridique de la pédérastie, comme suit :

On respecte la douleur, parce qu'elle n'est pas volontaire, mais c'est une question de savoir si le plaisir l'est toujours, et si nous ne le subissons pas. En fût-il autrement, que ce plaisir librement choisi ne me paraîtrait pas pour cela plus coupable. Mais ce n'est guère le lieu de soulever toutes ses questions. (AL, 33)

Rappelons que les phrases en « mais », en conjonction avec un « nous », indiquent que le discours d'Alexis s'oppose à celui de Corydon. La dernière phrase suggère que Gide aurait dû poser des questions sur l'essence de la nature pédérastique, mais qu'il s'en est abstenu.

Vient ensuite une remarque lourde de sens :

J'étais habitué à envelopper les femmes de tous les préjugés du respect ; je les haïssais dès qu'elles n'en étaient plus dignes. Mon éducation sévère l'expliquait en partie, mais il y avait, je le crains, autre chose dans cette répulsion qu'une simple preuve d'innocence. J'avais l'illusion de la pureté. Je souris de penser que c'est souvent ainsi : nous nous croyons purs tant que nous méprisons ce que nous ne désirons pas. (AL, 44-45)

Gide ne désire pas la femme. Dans *Corydon* il la traite avec tellement de mépris que plusieurs critiques y voient une preuve de sa misogynie¹⁰⁴. Par contre, les pédérastes ont droit à tous les égards : ce ne sont pas, comme le prétend la société, des êtres vicieux, mais des êtres purs, exceptionnels que les adolescents gagnent à fréquenter. À la fin de son éloge il soutient effectivement que

rien ne peut se présenter pour [l'adolescent] de meilleur, de préférable qu'un amant. Que cet amant, [...] purifié par cet amour, le guide vers ces radieux sommets que l'on n'atteint point sans l'amour. Que si tout au contraire cet adolescent tombe entre les mains d'une femme, cela peut lui être funeste (CR, 128).

Tout au long de l'œuvre, l'objectivité n'est pas de mise, mais son absence est criante dans le quatrième dialogue, celui dans lequel Gide fait parler Corydon « en sociologue et en moraliste » (CR, 36). C'est à lui que s'adresse Alexis dans le prochain extrait :

Un moraliste n'y verrait aucune différence. Pourtant, il me semble que je n'étais pas comme les autres, et même que je valais un peu mieux. D'abord, parce que j'avais des scrupules, et que ceux dont je vous parle n'en avaient certainement pas. Ensuite parce que j'aimais la beauté, que je l'aimais exclusivement, et qu'elle eût limité mon choix, ce qui n'était pas leur cas. Enfin, parce que j'étais plus difficile, ou si l'on veut, plus raffiné. Ce furent même ces raffinements qui me trompèrent. Je pris pour une vertu ce qui n'est qu'une délicatesse (AL, 46).

Ici, Alexis se compare à ces collégiens qui, entre eux, s'adonnent à des actes homosexuels pour le simple plaisir du corps, ceux que Pausanias traite de « vulgaires » et que Gide qualifie de « dégénérés » ou de « malades » parce que leur moteur de recherche premier est le plaisir et non la beauté. Ce que fait remarquer toutefois Alexis, c'est que la beauté de l'adolescent n'est pas une garantie de vertu pour la relation pédérastique ; elle n'est que raffinement. De plus, Alexis ne comprend pas comment un raisonnement peut se bâtir sur

¹⁰⁴ Voir à ce sujet les études d'entre autres : Lucille Cairns, « Corydon : politique de la sexualité, politique des sexes », *Bulletin des Amis d'André Gide*, Volume XXIX, 130, avril 2001, pp. 218-242 ; Yaffa Wolfman, « Du personnage de la femme dans l'œuvre de Gide », dans Naomi Segal (dir.), *Le désir à l'œuvre. André Gide à Cambridge 1918-1998*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, coll. « Faux titre », 2000, pp. 172 - 187.

un élément instable et éphémère comme la beauté, « comme la jeunesse elle-même » (AL, 70) :

À quoi bon, mon amie, nous appuyer à ce qui passe?

J'ai craint les liens d'habitude, faits d'attendrissements factices, de duperie sensuelle et d'accoutumance paresseuse. Je n'aurais pu, ce me semble, aimer qu'un être parfait ; je serais trop médiocre pour mériter qu'il m'accueille, même s'il m'était possible de le trouver un jour (AL, 70).

L'aîné, dans la relation pédérastique gidienne, est à l'abri de l'habitude car dès que la beauté immaculée de l'enfance cède le pas au temps, son intérêt pour l'adolescent tombe et il cherche à jeter son dévolu sur un autre être parfait, satisfaisant ainsi un besoin qui lui est propre, nullement relié à un besoin de transmission de connaissances concernant le courage et la vertu. Dans ce contexte, l'adolescent n'est pas un sujet qu'il importe d'éduquer ; il est plutôt réduit à l'état d'objet, dépourvu de sentiments et de vertu puisqu'il accepte d'entrer en relation avec un être qui n'est plus beau ni parfait. Gide fait reposer la moralité du comportement pédérastique sur l'aspect éducatif de la relation, mais comme le dit si bien Alexis : « Mon amie, nous croyons à tort que la vie nous transforme » (AL, 117). Ce ne sont pas les années passées avec un aîné qui font qu'un jeune homme se tourne vers le mariage si sa nature n'est pas là. Ni un aîné, ni personne ne peut transformer l'être véritable qui est en nous. Le savoir, les connaissances ne se transmettent pas ; ils font partie de l'être véritable que nous nous devons de découvrir nous-mêmes et par nos propres moyens. La vie qu'a menée Alexis, sans l'aide d'un aîné, témoigne de la faisabilité de la démarche :

J'étais ce que j'avais été, peut-être plus profondément qu'autrefois, car à mesure que tombent l'une après l'autre nos illusions et nos croyances, nous connaissons mieux notre être véritable. Tant d'efforts et de bonne volonté aboutissaient à me retrouver tel que j'étais jadis : une âme un peu trouble, mais que deux ans de vertu avaient désabusée (AL, 117).

Finalement, ce que Gide n'a pas compris, c'est que « notre âme, notre esprit, notre corps,

ont des exigences le plus souvent contradictoires » (AL, 70). C'est la raison pour laquelle il est si difficile de faire un éloge véridique de la pédérastie ; Gide lui-même s'y perd. Selon lui, un amour profond tend à la chasteté, mais seulement s'il arrive à résorber le désir, moteur de la relation pédérastique. Comment l'aîné est-il supposé développer cet amour s'il ne s'appuie que sur des valeurs passagères et qu'il change d'adolescent dès que celui-ci perd sa beauté enfantine ? Comment résorber le désir du beau sans que l'attrait pour l'être ne cesse d'exister ? La réponse ne se trouve pas dans *Corydon*.

Une compréhension correcte du *Banquet* aurait pu indiquer à Gide tous ces endroits où il fait fausse route. Surtout, Gide aurait compris que seule la démarche du philosophe est celle qui mène à la vérité. Incapable de définir la vertu – désir ultime de connaissance et de vérité qui nourrit l'âme – Gide ne fait pas le lien entre vertu et âme et ne reconnaît pas, comme le fait justement Alexis, qu'« aucun plaisir n'est stérile » (AL, 81); il ne semble pas savoir que l'âme aussi procrée et que c'est elle qui accouche de la pensée non transmissible. Au lieu de cela, Gide trouve vertueux qu'un aîné transmette son savoir à un jeune ignorant, cautionnant ainsi la « soumission ou l'aliénation de celui qui est conscient d'en manquer à celui dont il imagine qu'il en possède¹⁰⁵ ». Diotime formule ce reproche comme suit : « s'attacher exclusivement à la beauté d'un unique jeune homme [est une] servitude qui [fait] de lui un être minable et à l'esprit étroit » (*Banquet*, 210d).

3.2. L'application du discours socratique

La relation pédérastique dont parle Socrate dans le *Banquet* est une relation d'amour pur puisque l'aîné éveille chez l'adolescent la curiosité de l'esprit et non des sens. Cette

¹⁰⁵ Aline Giroux, « Socrate-Éros, éducateur », dans Clermont Gauthier et Denis Jeffrey (dir.), *Enseigner et séduire*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1999, p. 159.

curiosité doit mener l'adolescent à contempler l'intelligible qui constitue la réalité véritable. Tout homme naît dans le monde sensible et le passage vers le monde de l'intelligible ne se fait qu'au terme d'un processus qui s'apparente à une initiation. Diotime décrit ce processus comme une remontée systématique en trois étapes. Tout d'abord, l'esprit doit être capable de passer d'un seul beau corps à la beauté qui réside dans tous les corps. Ensuite, de la beauté corporelle il faut s'élever à la beauté des âmes et à la beauté des connaissances et des productions de l'âme en général. Puis, lorsque l'ascension de l'âme tire à sa fin, elle contemple *soudainement* la beauté en soi. Ce n'est qu'à ce moment précis que la vie humaine vaut d'être vécue ; c'est le moment où l'âme accouche de la vérité universelle et devient immortelle grâce à l'engendrement de beaux discours sur le vrai et le bien. La possession perpétuelle de ces discours ouvre la voie au bonheur véritable.

Le récit que nous propose Marguerite Yourcenar pourrait, aisément, passer pour une application du discours socratique. Ainsi, la vie d'Alexis est un long cheminement spirituel dans lequel il est possible de distinguer les trois étapes dont parle Diotime. Même si Alexis s'efforce « de vivre selon l'idéal de moralité passive, un peu morne » (AL, 52), il ne peut s'empêcher de donner, « un matin pareil aux autres » (AL, 53), libre cours à ses sens. N'osant avouer cet assouvissement « que d'une façon très vague » (AL, 54), il finit par dire : « ce ne fut pas de ma faute si, ce matin-là, je rencontrai la beauté... » (AL, 54). Il goûte, à plusieurs reprises, à cette beauté d'un corps particulier dont il se rappelle « la courbe particulière d'une nuque, d'une bouche ou d'une paupière » (AL, 70), mais il arrive quand même à « l'absolu détachement » (AL, 84) nécessaire pour que sa « seconde révélation de la beauté du monde » (AL, 85) se fasse. Il ne s'agit plus ici de la beauté

contenue dans un corps, mais de celle de tous les corps ; c'est « la beauté humaine » (AL, 85) qui lui est révélée. Puis vient pour Alexis le séjour chez la princesse Catherine. Elle lui permet – ayant elle-même une « âme de dentelle » (AL, 87) – de découvrir la beauté de l'âme de Monique et à travers celle-ci sa propre âme. Au contact de sa femme, Alexis découvre que les rapports entre les êtres humains ne sont pas uniquement régis par les sens ; l'union peut aussi être spirituelle, passant alors par l'intellect et l'affectif. Ce sont ces rapports qui lui procurent des connaissances sur soi, sur sa condition d'homme dans le monde : « ma vie moins solitaire, et la lecture des livres, m'apprirent quelle différence existe entre les convenances extérieures et la morale intime » (AL, 110). Mais surtout, Alexis apprend que le mariage dédommage « de n'avoir qu'une nature, et de ne vivre qu'un côté du bonheur » (AL, 98). Ayant temporairement renoncé au bonheur, le couple mise sur la venue d'un enfant : « nous espérions vaguement que tout s'arrangerait lorsqu'il serait là » (AL, 111). Ils donnent ainsi aval aux paroles de Diotime : « ceux qui sont féconds selon le corps [...] [cherchent] en engendrant des enfants, à s'assurer, s'imaginent-ils, l'immortalité, le souvenir et le bonheur » (*Banquet*, 208e). À la naissance de Daniel, Alexis est conscient d'avoir répondu à « un sentiment aveugle du devoir » (AL, 115) d'immortalité ; en y réfléchissant, il se dit que son fils « était un Géra, qu'il appartenait à cette famille où les gens se transmettent précieusement des pensées si anciennes qu'elles sont maintenant hors d'usage » et qu'en fin de compte « la volonté qu'exprimaient ces figures d'ancêtres s'était réalisée » (AL, 116). « Mais, ce n'est pas au moment où la vie semble absurde et dénudée de but, qu'on peut se réjouir de la perpétuer » (AL, 111) ; la procréation par le corps n'apporte pas à Alexis la tranquillité d'âme tant espérée. Toutefois, dans les premiers temps après cette naissance, l'âme d'Alexis continue

son ascension. Vu que « l'âme humaine est plus lente que nous [...] elle est toujours un peu en arrière de notre vie présente » (AL, 119), mais, finalement, Alexis comprend que « le rythme suit la montée du trouble intérieur » (AL, 120). C'est au moment où Alexis a « résolu à [se] laisser mourir » (AL, 118), où il abandonne son « âme au sommet des arpèges » (AL, 118), qu'il constate que son « âme [s'est] plus profondément enfoncée dans [sa] chair » (AL, 119). Et soudainement, Alexis contemple la beauté qui réside en lui :

Et ce fut à ce moment que mes mains m'apparurent [...] Souvent, je les avais tenues levées, dans l'attitude de la prière; souvent, je les avais unies aux vôtres, mais de tout cela, elles ne se souvenaient plus. [...] Elles étaient mon intermédiaire, par la musique, avec cet infini que nous sommes tentés d'appeler Dieu, et, par les caresses, mon moyen de contact avec la vie des autres [...]; et je commençais à comprendre qu'il y a quelque beauté à vivre de son art, puisque cela nous libère de tout ce qui n'est pas lui (AL, 120-121).

Les mains d'Alexis figurent en quelque sorte la puissance d'Éros qui « unissant les corps et les âmes, et faisant communiquer le sensible avec l'intelligible, mène vers la beauté elle-même¹⁰⁶ ». C'est à ce moment précis que l'âme d'Alexis s'accorde à la vérité universelle qu'il porte en lui et qu'il se libère de toutes les contraintes que la société lui impose. Grâce à cette libération, il espère, « à défaut du bonheur, [se] procurer la sérénité » (AL, 122). Bien que nous, en tant que lecteur, ne sachions pas si Alexis devient un musicien renommé, accédant ainsi à l'immortalité à travers son art, le discours sur la recherche du bonheur véritable qu'il nous livre dans sa lettre est une preuve incontestable d'immortalité.

3.3. Le problème sensuel réexaminé

Dans son étude intitulée *Marguerite Yourcenar : de la première à la troisième*

¹⁰⁶ Luc Bisson, *Platon. Le Banquet*, Paris, GF Flammarion, 1998, pp. 73-74.

personne, Claude Benoit soutient que « les personnages yourcenariens montrent une tendance aux commentaires d'ordre général¹⁰⁷ ». Il poursuit en affirmant que « pour eux, la rétrospection est motif de réflexion et de généralisation [et que] c'est précisément dans cette activité discursive du narrateur que se manifeste l'idéologie de M. Yourcenar¹⁰⁸ ». En ce qui concerne *Alexis*, nous soutenons que c'est effectivement à travers les multiples formes impersonnelles qu'il est possible de mettre à nu le discours que tient la romancière sur l'amour. Nous convenons, avec Bruno Tritsmans, que Yourcenar « est animée par le désir de contester le discours du monde et de constituer un contre-discours. Mais [que] le projet de contestation ne prend pas toujours la forme tranchée de l'affrontement¹⁰⁹ ». Ainsi croyons-nous que sous un « style traditionnel de l'examen de conscience¹¹⁰ » se cache une œuvre qui participe « à cette espèce de discussion publique s'organisant autour d'un problème jusque-là examiné en huis clos¹¹¹ ». Bien que dans *Alexis ou le Traité du vain combat* il s'agisse d'abord de « réexaminer le problème sensuel » que représente l'homosexualité au début du siècle dernier, l'œuvre s'ouvre sur une dimension beaucoup moins particulière et offre la conceptualisation de Yourcenar en matière d'amour.

Soutenant, à travers la voix d'*Alexis*, que « la morale humaine n'est qu'un grand compromis » (AL, 111), Yourcenar s'adresse aux défenseurs de toutes théories morales en leur disant que « le vice pas plus que la vertu ne peut donner la joie à ceux qui ne l'ont pas d'eux-mêmes » (AL, 122). Tout d'abord, le préjugé du vice désigne sans nul doute le discours médical à qui Yourcenar objecte qu'il « est humiliant de penser que tant

¹⁰⁷ Claude Benoit, « Marguerite Yourcenar : de la première à la troisième personne », dans Rémy Poignault (dir.), *Bulletin n° 3*, Tours, S.I.E.Y., février 1989, p. 40.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 40.

¹⁰⁹ Bruno Tritsmans, « Opposition et esquive dans *Alexis* et *La Nouvelle Eurydice* », dans Rémy Poignault (dir.), *Bulletin n° 5, édition spéciale*, Tours, S.I.E.Y., 1989, p. 3.

¹¹⁰ Marguerite Yourcenar, « Préface », *Alexis ou le Traité du vain combat*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio », 1971, p. 14.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 17.

d'aspirations confuses, d'émotions et de troubles (sans compter les souffrances), ont une raison physiologique » (AL, 32). Une morale n'est acceptable que si elle est universelle ; or, la morale soutenue par les scientifiques est humiliante pour un grand nombre d'êtres humains et ne peut donc faire loi. Yourcenar ne préconise pas non plus l'utilisation de « termes précis, qui ne sont même pas indécents parce qu'ils sont scientifiques » (AL, 33), parce qu'ils sont impuissants devant la particularité d'une vie. Bien des années après la rédaction d'*Alexis*, Yourcenar fait un commentaire similaire lors de ses entretiens avec Patrick de Rosbo :

Il est évident que dès que nous cessons d'accepter les tabous de langage et que nous regardons ce comportement comme n'importe quel autre, nous nous apercevons qu'il devient très difficile de l'étiqueter, comme il est d'ailleurs difficile d'étiqueter n'importe quoi. Les « homosexuels » ne forment un groupe si distinct que parce qu'ils ont si souvent été jusqu'ici un groupe récusé¹¹².

Cet étiquetage ne se retrouve pas uniquement dans le discours médical ; Gide aussi s'en sert pour mieux départir les « bons » des « mauvais » homosexuels. En outre, c'est la vertu qui est à la base de la morale qu'il élabore et qui doit assurer le bonheur de vivre, au grand jour, un amour jusque-là interdit. Yourcenar ne semble pas croire à ce bonheur accrédité par la société, extérieure à l'être ; la joie réside en soi, qu'on soit homme ou femme, homosexuel ou hétérosexuel. Le récit d'*Alexis* fait la preuve de cette intériorité du bien-être, mais permet aussi d'affirmer que Yourcenar ne prend pas position dans « le débat d'ordre moral¹¹³ » dont il est l'expression. La romancière semble tout simplement prendre plaisir à mettre à nu les contradictions des théories morales qui relèvent toutes de l'opinion. Ainsi, dès le début de sa réflexion, Alexis avoue qu'il n'est « même plus sûr d'être un malade », en tout cas pas plus que ces gens qui « se croyaient normaux, peut-être

¹¹² Patrick de Rosbo, *Entretiens radiophoniques avec Marguerite Yourcenar*, Paris, Mercure de France, 1972, p. 78.

¹¹³ *Ibid.*, p. 79.

parce que leurs vices étaient très ordinaires » (AL, 110). Comment la bourgeoisie bien-pensante peut-elle se croire supérieure étant donné que sa « recherche d'un plaisir [...] n'aboutit qu'à soi-même, et [...], le plus souvent, ne souhaite pas l'enfant ? » (AL, 110). À Gide, qui revendique l'homosexualité comme une valeur, elle lance : « tout, même une tare, a ses avantages pour un esprit un peu lucide ; elle procure une vue moins conventionnelle du monde » (AL, 110), insinuant ainsi que Gide n'a pas su tirer profit de la particularité pour dépasser la simple morale opiniâtre. Il n'a pas compris que, pour renouveler la morale, il est nécessaire d'accepter l'homme tel qu'il est et non en le définissant *a priori*, car les définitions finissent par contraindre. Alexis, lui, vient à constater qu'il est « non certes pire que tous, mais seulement différent » (AL, 110) et que cette différence – qu'on la considère comme une tare ne lui importe plus désormais – lui permet de s'arracher à toute catégorisation qui ne repose que sur une division conventionnelle des choses. Il n'est pas un individu en quête de liberté personnelle, un individu qui proclame son droit au « Moi » ; il est un homme qui s'accepte, sans hypocrisie morale ou religieuse, et cela lui ménage de nouvelles voies vers la liberté et l'affirmation de soi.

Le fait que Yourcenar ne prenne pas position dans le débat sur l'amour homosexuel est toutefois lié à la philosophie qu'elle défend : elle propose un être humain qui est fondamentalement bisexuel. Or, si « la sexualité humaine est [...] polymorphe¹¹⁴ », la vision traditionnelle de l'amour est intenable. Dans ses entretiens avec Matthieu Galey, Yourcenar précise qu'*Alexis* est, effectivement, « une réaction très forte contre la rengaine française de l'amour [...] à cette notion littéraire de l'amour, émotion, sensualité, jalousie,

¹¹⁴ Maurice Delcroix, « Le corps de l'amour », dans Jean-Philippe Beaulieu, Jeanne Demers et André Maindron (dir.), *Marguerite Yourcenar : écritures de l'autre*, Montréal, Éditeur XYZ, coll. « Documents », 1997, p. 26.

ambition, c'est-à-dire de réussir auprès d'une femme¹¹⁵ ». Ce discours littéraire repose sur « beaucoup de conventions¹¹⁶ » et perçoit l'amour comme « l'adoration d'un être, la persuasion que deux êtres sont faits l'un pour l'autre, qu'ils se répondent par des qualités en quelque sorte uniques¹¹⁷ ». Dans *Alexis*, Yourcenar nous dit de cet amour que « il faut trop de vertu pour en être capable » (AL, 36), que c'est une passion « vaine, toujours menteuse et nullement nécessaire, même à la volupté » (AL, 36). De plus, Yourcenar croit qu'il est difficile de faire coïncider les images qu'implique un tel amour : d'une part l'image brutale des « gestes physiques de l'amour » (AL, 39) et d'autre part celle d'une « vie domestique, raisonnable, parfaitement austère et pure » (AL, 39). Abandonnant la conviction bourgeoise que l'abnégation du corps favorise l'élévation de l'âme, Yourcenar affirme que « notre âme, notre esprit, notre corps, ont des exigences le plus souvent contradictoires [et qu'il est] malaisé de joindre des satisfactions si diverses sans avilir les unes et sans décourager les autres » (AL, 70). C'est pourquoi il faut dissocier l'amour de la passion. La passion est assimilée à la volupté qui elle, « nous enseigne que nous avons un corps » (AL, 56), et une fois découvert, « il nous faudra tenir compte de lui, céder, transiger ou lutter » (AL, 56). Bien que durant les années de jeunesse les plaisirs « valent tous les sacrifices et même toutes les humiliations » (AL, 36), l'être humain réalise rapidement que le plaisir est éphémère ; ce n'est pas lui qui peut aspirer apporter à des « êtres périssables [...] un sentiment qui se prétende immortel » (AL, 70). Tous les plaisirs proposés comme une fin en soi ne peuvent, selon Yourcenar, outrepasser l'immortel ; il n'y a que le plaisir où les liens sensuels sont sacrés qui puisse y parvenir car il est alors « une voie d'accès vers la connaissance, ou une voie d'accès vers Dieu [...] ou vers un

¹¹⁵ Matthieu Galey, *Marguerite Yourcenar. Les yeux ouverts*, Paris, Le Centurion, 1980, p. 72.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*

autre être dans toute sa pauvreté divine¹¹⁸ ». Ces liens sacrés sont associés à l'amour de sympathie, un « sentiment de tendresse pour une créature, quelle qu'elle soit, qui partage les mêmes vicissitudes que nous¹¹⁹ », dit Yourcenar. C'est cet amour de sympathie, la seule forme d'amour qui « peut être silencieuse » (AL, 71), qu'Alexis éprouve pour sa femme. Relatant ses souvenirs de fiançailles, il lui avoue :

Je dois éviter les mots de bonheur ou d'amour, car enfin, je ne vous ai pas aimée. Seulement, vous m'êtes devenue chère [...] Vous aimiez, comme moi, les longues promenades [...] Votre nature pensive s'accordait à ma nature timide ; nous nous taisions ensemble [...] Vous aimiez, comme moi, ces vieux livres des mystiques [...] Nous les lisions ensemble, mais non pas à voix haute, nous savions trop bien que les paroles rompent toujours quelque chose. C'étaient deux silences accordés [...] Un jour que j'avais plus de courage, et vous plus de douceur encore qu'à l'ordinaire, je vous avouai que j'avais peur d'être damné. Vous avez souri, gravement, pour me donner confiance. Alors, brusquement, cette idée m'apparut petite, misérable, et surtout très lointaine : je compris, ce jour-là, l'indulgence de Dieu.

Ainsi, j'ai des souvenirs d'amour. Ce n'était pas sans doute une passion véritable, mais je ne suis pas sûr qu'une passion véritable m'eût rendu meilleur, ou simplement plus heureux (AL, 95-96).

C'est le plaisir qu'il éprouve à être auprès de sa future femme qui permet à Alexis de faire, pour la première fois et *brusquement*, l'expérience de l'universel, de faire un lien entre le mortel et l'immortel. Plus tard, ce sera dans une situation inverse, lorsqu'il éprouve le besoin de s'éloigner de sa femme et qu'il espère la perdre en couche, qu'il fera une expérience similaire. C'est effectivement au moment où Alexis renoue avec la musique, avec son art, qu'il dit : « je pensais, avec une sorte de cruel plaisir, que de votre chambre vous m'entendiez jouer [...] Et ce fut à ce moment que mes mains m'apparurent » (AL, 120). Grâce à ses mains, Alexis a trouvé un intermédiaire entre le sensuel et le sacré. Cette « divinisation du plaisir¹²⁰ » n'a, selon Yourcenar, « jamais été pratiqué ni même senti comme tel par les poètes ou les romanciers européens [bien qu'elle soit] sûre que

¹¹⁸ Matthieu Galey, *Marguerite Yourcenar. Les yeux ouverts*, Paris, Le Centurion, 1980, p. 75.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 73.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 74.

c'est possible, et que c'est quelquefois vécu par des gens très simples¹²¹ ». La lecture de la vie d'Alexis comme étant l'application du modèle de l'amour proposé par Socrate, nous confirme que Yourcenar a elle-même essayé de matérialiser la « conciliation sans bassesse de l'esprit et de la chair¹²² ».

L'amour n'étant qu'une convention, Yourcenar ne voit pas comment il pourrait être « le centre de la vie, de l'existence humaine, du moins pas continuellement ; il en serait plutôt l'abîme, ou le sommet¹²³ ». Ce qui est important dans la vie, c'est la vie elle-même. Ni les médecins ni Gide ne la prennent en considération dans leurs discours. Pourtant,

la vie est quelque chose de plus que la poésie ; elle est quelque chose de plus que la physiologie, et même que la morale [...] Elle est tout cela et davantage encore : elle est la vie. Elle est notre seul bien et notre seule malédiction. Nous vivons [...] ; chacun de nous a sa vie particulière, unique, déterminée par tout le passé, sur lequel nous ne pouvons rien, et déterminant à son tour, si peu que ce soit, tout l'avenir. Sa vie. Sa vie qui n'est qu'à lui-même, qui ne sera pas deux fois, et qu'il n'est pas toujours sûr de comprendre tout à fait [...] ; seuls, nous voyons notre vie. Cela est étrange : nous la voyons, nous nous étonnons qu'elle soit ainsi, et nous ne pouvons la changer. Même lorsque nous la jugeons, nous lui appartenons encore ; notre approbation ou notre blâme en fait partie ; c'est toujours elle qui se reflète elle-même. Car il n'y a rien d'autre ; le monde, pour chacun de nous, n'existe que dans la mesure où il confine à notre vie (AL, 34).

Cette pensée très humaniste incite non seulement à reconnaître la particularité de toute vie, mais aussi à la placer au centre de tout intérêt. Car il s'agit, pour Yourcenar, de justifier la raison d'être de la vie, de lui trouver un sens : « ce n'est rien que la vie soit atroce ; le pire est qu'elle soit vaine et qu'elle soit sans beauté » (AL, 114). Contrairement à ce que bien des intellectuels proclament, ce n'est pas la société dans laquelle se meut l'homme qui peut conférer un sens à la vie ; c'est l'homme lui-même qui doit « donner tout son sens au mot homme et [doit] construire le destin malgré les handicaps de l'existence¹²⁴ ». Vu que « la

¹²¹ *Ibid.*, p.75.

¹²² Marguerite Yourcenar, « Préface », *Alexis ou le Traité du vain combat*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio », 1971, p. 14.

¹²³ Matthieu Galey, *Marguerite Yourcenar. Les yeux ouverts*, Paris, Le Centurion, 1980, p. 96.

¹²⁴ George Jacquemin, *Marguerite Yourcenar, Qui suis-je ?*, Lyon, La Manufacture, 1985, p. 137.

vie est le mystère de chaque être » (AL, 71), il revient à chacun de se démystifier à travers une longue et pénible construction de soi qui passe non seulement par la connaissance de soi, mais également par le souci de soi.

La connaissance de soi s'acquiert par une recherche de vérité par rapport à sa propre vie. Puisque la vie est « beaucoup plus complexe que toutes les définitions possibles » (AL, 33), chaque être se doit d'examiner sa propre complexité en remontant progressivement du point le plus éloigné dans son passé au présent ; il est nécessaire de se « rappeler [ses] pensées, [ses] sensations, plus intimes que des pensées » à chaque stade de la vie pour arriver à découvrir son « être véritable » et pour pouvoir déterminer l'avenir. Cette recherche de compréhension peut être qualifiée comme étant le souci de soi. Selon le philosophe grec Épictète, « le souci de soi est un privilège-devoir, un don-obligation qui nous assure la liberté en nous astreignant à nous prendre nous-mêmes comme objet de toute notre application¹²⁵ ». Cela revient à dire que si nous portons toute notre attention sur nous-mêmes nous allons comprendre que la vie est libre puisqu'elle n'obéit « qu'aux lois de [son] développement propre » (AL, 120). Ces lois ne sont pas celles de la société, mais sont incarnées par l'âme et le corps de l'être ; ce n'est que lorsque la vie est vécue selon son âme et selon son corps, qu'elle prend son sens et sa beauté. Bien que distinctes, ces entités « ne sont pas séparables [...] l'un contient l'autre » (AL, 107). Ainsi, l'âme ne peut dominer le corps, ni le corps dominer l'âme en tout temps. Cette conception va à l'encontre de l'image antithétique âme-corps que s'est formée l'Occident et désapprouve aussi la façon dont cette antithèse a été résolue, c'est-à-dire en niant l'âme au profit du corps. La vie est âme ; la vie est corps. Et puisque la vie est particulière, l'équilibre

¹²⁵ *Op. cit.*, Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, Le souci de soi*, Paris, NRF Gallimard, 1984, Tome 3, p. 62.

âme-corps l'est tout autant. La société normalise cet équilibre et l'impose à ses membres, dénaturant ainsi l'aspect unique de la vie. La connaissance de soi permet toutefois de se soustraire à la normalisation, de se « retrouver tel que [l'on était] jadis » (AL, 117), de « redevenir assez purs pour comprendre toute l'innocence de la joie » (AL, 105), procurant ainsi à la vie la liberté qu'il lui est nécessaire.

Ayant atteint une bonne connaissance de soi, Alexis est en mesure d'affronter la société qui l'entoure. Ne prenant plus la conscience des autres pour guide, sa vie est dorénavant guidée par son entité propre, son équilibre personnel. S'il s'exclame : « j'eus l'émerveillement de retrouver mon corps. Mon corps, qui me guérit d'avoir une âme » (AL, 122), il est tout aussi heureux de retrouver la musique dont « on dit [qu'elle] est l'univers de l'âme » (AL, 107). Pour finir, l'union particulière du corps et de l'âme assure la liberté par rapport au monde pour mieux s'inscrire dans l'univers : « je n'ai pas su, ou pas osé vous dire quelle adoration ardente me fait éprouver la beauté et le mystère des corps, ni comment chacun d'eux, quand il s'offre, semble m'apporter un fragment de la jeunesse humaine » (AL, 122). Alexis dévoile ainsi une pensée qui, pour Yourcenar, contient toute la vérité : les rapports sensuels sont sacrés « parce qu'ils sont l'un des grands phénomènes de la vie universelle¹²⁶ ».

¹²⁶ Marguerite Yourcenar citée d'après Matthieu Galey, *Marguerite Yourcenar. Les yeux ouverts*, Paris, Le Centurion, 1980, p. 73.

Conclusion

« Ce qui compte dans ce que je fais, est cette quête quasi impersonnelle commencée de bonne heure, ce passage du moi à ce qui importe davantage que moi. »

(Marguerite Yourcenar)

L'étude, que nous venons de mener, est née d'une conviction profonde que – quoi qu'en dise Marguerite Yourcenar – un lien étroit existe entre les œuvres aux titres miroir *Corydon ou le Traité du vain désir* et *Alexis ou le Traité du vain combat*. Puisque les sujets de ces œuvres – respectivement l'éloge de la relation amoureuse entre un adolescent et un aîné du même sexe chez Gide et un examen de conscience d'un jeune homosexuel chez Yourcenar – n'ont que peu en commun, nous avons décidé de suivre le mince fil laissé par Yourcenar même dans la préface de 1963. Elle y indique que son choix de titre repose sur les mêmes motivations que celles qui ont poussé Gide à avoir recours à un titre aux consonances philosophiques grecques. C'est pour cette raison que nous avons entamé notre recherche à partir de l'hypothèse qu'*Alexis ou le Traité du vain combat* est un palimpseste et donc une œuvre écrite à partir du canevas utilisé pour la rédaction de *Corydon ou le Traité du vain désir*.

Afin de prouver ce lien intertextuel, un questionnement sur l'œuvre de Gide était inévitable : il fallait savoir de quoi traitait exactement ce petit livre qui avait fait tant de remous lors de sa parution et pourquoi Gide avait tenu à lui donner un titre, flanqué d'un sous-titre, inusité pour l'époque. L'analyse du paratexte a révélé qu'avec la publication de *Corydon*, Gide visait un double but : premièrement, il souhaitait faire la vérité au sujet de

la moralité de l'homosexualité et, deuxièmement, il voulait faire part de sa théorie de l'amour qu'il opposait aux discours courants sur les homosexuels. Pour donner plus de poids à son propos, il avait recours à deux modèles génériques de circonstances : le dialogue socratique et le traité, deux produits de la philosophie platonicienne visant à atteindre la vérité sur un sujet donné. Partant de la supposition qu'*Alexis* est un palimpseste, cette œuvre devait être, elle aussi, construite selon ces deux modèles et c'est la raison pourquoi notre étude comparée a été menée selon ces axes. Ainsi le deuxième chapitre avait-il pour but de démontrer comment les deux auteurs à l'étude avaient intégré le dialogue socratique dans leur écriture, tandis que le troisième chapitre visait à dévoiler les théories de l'amour contenues dans les œuvres.

En ce qui concerne le dialogue socratique, il nous a fallu définir la structure et les caractéristiques de ce modèle avant d'essayer de les retracer dans *Corydon*. Toutefois, nous avons dû constater que Gide n'appliquait que partiellement les enseignements de Platon et que le dialogue socratique, présent dans *Corydon*, prenait bien vite la forme de l'éloge, délaissant ainsi la quête de vérité pour un exercice de rhétorique. Ce changement dans la démarche de Gide explique les nombreuses inversions des caractéristiques du dialogue que nous avons relevées : le langage n'est pas dépouillé mais éloquent, l'argumentation ne repose pas sur le raisonnement mais sur la persuasion et finalement, celui dont on vise à changer l'opinion se retrouve dans une position d'écoute au lieu de participer activement à la recherche de la vérité. L'œuvre de Yourcenar est, elle, entièrement imprégnée de recherche de vérité ; c'est le but que se donne Alexis lorsqu'il entreprend d'analyser sa vie en l'écrivant. De plus, sous la forme épistolaire de ce récit se cache un bel exemple de dialogue socratique : grâce à un raisonnement individuel,

dépourvu de citations et de références aux connaissances d'autrui – qui ne forment qu'une opinion parmi tant d'autres – le protagoniste parvient à se défaire des convictions que la société lui a longtemps imposées. Il finit par remplacer ces croyances particulières par un mode de pensée universel. Nous avons également cru remarquer que Yourcenar attire délibérément l'attention du lecteur sur toutes les caractéristiques du dialogue socratique que Gide ne respecte pas. *Alexis* est un palimpseste puisque, renversant toutes les libertés prises par Gide par rapport au modèle générique qui le guide, l'œuvre obéit à nouveau aux règles dictées par la philosophie socratique.

Afin de mieux comprendre les théories de l'amour proposées dans le *Traité du vain désir* et le *Traité du vain combat*, nous nous sommes, tout d'abord, penchée sur les différents discours véhiculés dans les domaines de la médecine et de la littérature et qui dictent la pensée de l'opinion courante du début du XX^e siècle en matière d'homosexualité. Bien qu'une certaine ouverture d'esprit se fasse sentir pour la période de l'entre-deux-guerres, les médecins et les psychanalystes de l'époque perçoivent le comportement homosexuel comme une défaillance mentale qu'il faut non plus punir mais guérir. La majeure partie des écrivains reprend à son compte l'idée de maladie tout en l'agrémentant de divers degrés de perversité. Néanmoins, le discours littéraire est aussi constitué de témoignages d'homosexuels qui ne se reconnaissent pas dans ces portraits peu flatteurs ; ceux-ci s'efforcent de donner une image heureuse de leur état. Gide, pour sa part, veut aller encore plus loin ; il souhaite pouvoir parler ouvertement d'un tabou en plus de revendiquer l'acceptation sociale de la pédérastie qui, selon lui, est la seule forme d'homosexualité « normale ». Puisque la discussion entourant l'homosexualité – toutes formes confondues – est un débat d'ordre moral, Gide ne peut défendre la relation

pédérastique qu'en prouvant qu'elle est bénéfique pour l'ensemble de la société. L'idée d'utilité sociale lui vient de l'Antiquité, berceau de la civilisation occidentale, où il croit reconnaître un assentiment général de la pédérastie. Malgré le fait que l'Antiquité nous ait légué de nombreux textes, Gide ne semble s'inspirer que d'un seul : le *Banquet* de Platon. Ce traité, composé de plusieurs éloges de l'amour pédérastique, n'est cependant pas utilisé à bon escient puisqu'il vise à condamner la relation pédérastique charnelle au profit de la relation spirituelle défendue par Socrate. C'est ce discours de Socrate, laissé dans l'ombre par Gide, qui se retrouve au centre de l'œuvre de Yourcenar. Dans le *Traité du vain combat*, Yourcenar fait découvrir au lecteur que l'amour homosexuel n'est pas un vain désir, respectant ainsi la philosophie socratique qui conçoit le désir existant entre deux hommes comme le chemin menant vers l'âme et la procréation de l'âme. Selon Socrate, un homme peut inspirer chez un autre homme le désir de connaissances grâce auquel le dernier se découvrira, puis se développera pour finalement atteindre la vérité ultime qui réside en lui. Une fois que cette vérité universelle est atteinte, l'homme est en mesure de donner naissance au Beau, à l'intelligible. Le chemin que retrace Alexis durant son introspection est en beaucoup de points pareil au parcours initiatique proposé par Socrate. Afin d'accéder à la vérité qu'il porte en lui, Alexis met en doute toutes ses connaissances acquises et s'ouvre progressivement à d'autres vérités possibles ; c'est ainsi qu'il arrive à s'avouer son homosexualité, sa vérité propre. Dès lors, il accède au langage intelligible de la musique et devient un homme de l'univers, libéré de la société qui l'entoure. À nouveau, le premier roman de Yourcenar est un palimpseste puisqu'il remplace la défense ou l'éloge de la pédérastie par une quête personnelle conduisant à la vérité universelle qui réside en chacun de nous, se conformant ainsi à la philosophie socratique délaissée par Gide.

Le lien hypertextuel que nous cherchions à établir est enfin clair : *Alexis* est une transformation par inversion de *Corydon*. Là où Gide s'éloigne des caractéristiques du dialogue socratique, Yourcenar s'efforce de les appliquer scrupuleusement ; là où Gide se limite à incorporer à son récit la partie non significative du *Banquet* – c'est-à-dire les éloges des intellectuels et poètes –, Yourcenar offre, au contraire, une illustration du sens profond de cette œuvre de Platon. La motivation derrière cette inversion nous semble relever du « supplément », transformation que Gérard Genette définit comme étant la volonté d'un écrivain de compléter l'œuvre dont il s'inspire tout en la remplaçant, c'est-à-dire que l'hypertexte efface l'hypotexte qu'il vise à compléter¹²⁷. Yourcenar n'avoue-t-elle pas dans sa préface qu'*Alexis* est né d'un « souci de réexaminer un problème sensuel » et que, de ce fait, son récit complète une œuvre existante dans laquelle un tel examen a été effectué ? Son choix de titre miroir indique que cette œuvre est nulle autre que *Corydon* dont elle fait remarquer, dans une première instance, la non-conformité aux modèles génériques empruntés à Platon. Aussi, en parodiant le sous-titre de cette œuvre, elle indique, en deuxième lieu, que le combat mené par Gide pour la liberté sexuelle des pédérastes sera vain puisqu'il est trop particulier en plus de relever d'une opinion contestable sur la « normalité » de l'homosexualité. Ayant à cœur « la liberté sensuelle sous toutes ses formes¹²⁸ », Yourcenar propose de remplacer le *Traité du vain désir* par un *Traité* qui corrige son manque d'universalité.

La théorie de l'amour, élaborée par Yourcenar à travers son personnage, vise la liberté individuelle tout en servant l'homme en général et non pas le pédéraste en particulier. Cet

¹²⁷ Gérard Genette, *Palimpsestes : la littérature au second degré*, Paris, Seuil, coll. « Points - Essais », 1982, p. 277.

¹²⁸ Marguerite Yourcenar, « Préface », *Alexis ou le Traité du vain combat*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio », 1971, p. 12.

homme nous est présenté comme un être bisexuel ; la théorie de l'amour ne s'adresse donc pas uniquement aux homosexuels ou uniquement aux hétérosexuels, mais vise tout être sensuel. Des sens de ces hommes et femmes, Yourcenar dit qu'ils ne peuvent être associés ni à cet amour conventionnel qui prévaut dans la société bourgeoise française du début du siècle, ni à ces plaisirs qui constituent une fin en soi. Par contre, ce que tout homme ou femme devrait rechercher, c'est ce plaisir où les liens sensuels sont sacrés, garantissant ainsi un accès à la connaissance, à la vérité universelle tout en donnant un sens à la vie, sens vital pour assurer l'immortalité. Or, l'être humain ne peut découvrir ce plaisir qu'à condition de connaître son « Soi » et de reconnaître l'union particulière de son corps et de son âme ; c'est grâce à cette connaissance que l'homme acquiert son indépendance par rapport au monde, ce qui lui permet d'entrer dans l'univers. La liberté des sens équivaut donc pour Yourcenar à la liberté vis-à-vis de la société dans laquelle l'homme vit. Une reconnaissance ou une approbation de la part de la société – au cœur de la théorie de Gide – est de ce fait superflue : l'homme trouve son sens non pas grâce à la largesse d'esprit de la société, mais à travers une lente et consciente construction de soi. Là est la différence majeure entre les théories de l'amour contenues dans *Corydon* et *Alexis*.

Notre hypothèse qu'*Alexis* est un palimpseste de *Corydon* peut, à présent, être comprise comme la volonté de Yourcenar de suppléer l'œuvre de Gide qui, en matière de combat pour la liberté des sens, est trop singulière pour connaître quelque succès. Le reproche de manque d'universalité que nous avons cru déceler dans *Alexis* est corroboré par Yourcenar elle-même dans un article rédigé en 1969 à l'occasion du centenaire de la naissance d'André Gide. Elle y passe en revue les œuvres importantes de la production gidienne en leur adressant à chaque fois la même critique : elles n'ont aucune visée

universelle. Ainsi dit-elle de *L'Immoraliste*, dont le titre est emprunté à Nietzsche, que ce récit, « il faut bien le dire, amenuise, limite singulièrement la portée du mot « immoraliste » si vaste et si universel chez Nietzsche¹²⁹ ». Elle reconnaît que Gide propose dans cette œuvre un personnage « triomphant, ayant obtenu cette victoire et cette liberté qu'il souhaitait¹³⁰ », mais elle ne peut passer sous silence le fait que cette liberté nouvellement acquise est ressentie comme un fardeau. Si le protagoniste se demande : « que vais-je en faire ?¹³¹ », c'est « parce que Gide ne peut pas [...] aller plus loin¹³² ». Sa lecture du *Retour de l'enfant prodigue* mène à une constatation identique ; il est possible d'y deviner une même fatigue de la liberté, une « peur de ce monde infini¹³³ » qui pousse le Prodigue à rentrer au bercail, démontrant ainsi qu'il « n'a pas réussi dans sa révolte¹³⁴ ». En ce qui concerne *Les Caves du Vatican*, cette œuvre de Gide qui, selon Yourcenar, relève de sa période du classicisme parce qu'elle représente une espèce d'équilibre « entre certains restes d'angoisse et la sérénité¹³⁵ », la critique devient plus virulente. Si, de par sa grâce et sa fantaisie comique, ce roman fait penser à *Candide* de Voltaire, il n'en reste pas moins que « *Candide* se place à un point de vue si profond, si amèrement universel, si éternellement présent, qu'on écrase n'importe quel autre charmant roman picaresque comme *Les Caves du Vatican*¹³⁶ ». De *Si le grain ne meurt*, récit autobiographique, Yourcenar dit que même si Gide est « anxieux de nous donner toute la vérité sur soi-même dans certains domaines, par exemple le domaine sensuel, [il] nous offre [...] à y regarder de plus près, [de la] superficialité, il faut oser le mot, ou même une certaine absence de

¹²⁹ Marguerite Yourcenar, « André Gide revisited », *Cahiers André Gide*, n° 3, 1972, p. 27.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 27.

¹³¹ *Ibid.*, p. 28.

¹³² *Ibid.*, p. 28.

¹³³ *Ibid.*, p. 29.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 29.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 32.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 33.

*vérité totale*¹³⁷ ». L'absence de vérité totale est un défaut que Yourcenar relève également pour *Thésée*, œuvre que Gide considérerait comme son testament et dans laquelle il a voulu léguer ses dernières vues sur la vie. Yourcenar est convaincue que « c'est le thème de la sincérité traité ici volontairement dans un très petit cadre et comme superficiellement¹³⁸ » qui explique la remarque bien connue de Martin du Gard : « Gide a raté sa vieillesse¹³⁹ ».

Yourcenar n'omet pas *Corydon* dans ce « Gide revisited ». Mais puisque le paragraphe consacré à « cet essai que [elle] ne trouve pas bien venu¹⁴⁰ », constitue le seul commentaire écrit de sa main que nous ayons pu retracer, nous nous devons de le citer plus largement afin de mettre en évidence, pour terminer notre étude, la confirmation de notre hypothèse de travail. Tout en passant « très vite sur *Corydon*, parce que ce serait trop compliqué d'en parler longuement¹⁴¹ », elle en dit ceci :

Le fait de n'être pas historien, le fait de n'être pas philosophe, a empêché Gide de traiter son problème tout à fait profondément et avec une certaine généralité de vues sans laquelle on ne peut pas étudier dans son entièreté un sujet concernant la morale et les mœurs. Je crois qu'un Gide de nos jours, ou Gide ayant continué à vivre et à produire de nos jours, se serait rendu compte qu'il ne s'agissait pas d'une seule prescription à réviser mais de toutes les autres, et que c'était tous les rapports sensuels et les rapports amoureux qui étaient à repenser et pas un seul.

Ces quelques lignes ne renferment pas uniquement un reproche à l'égard de Gide qui, en matière de morale et de mœurs, défend une position trop particulière. Elles indiquent également que le débat moral concernant les mœurs ne devrait pas se limiter aux homosexuels ; selon Yourcenar, *tous* les rapports sensuels et amoureux sont à repenser. Une telle réflexion révélerait que l'objet du débat moral, le rapport amoureux, n'est, en général, pas le centre de la vie ; l'homme n'est pas préoccupé par la moralité de certains

¹³⁷ *Ibid.*, p. 37.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 39.

¹³⁹ Martin du Gard cité d'après Marguerite Yourcenar, « André Gide revisited », *Cahiers André Gide*, n° 3, 1972, p. 39.

¹⁴⁰ Marguerite Yourcenar, « André Gide revisited », *Cahiers André Gide*, n° 3, 1972, p. 34.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 34.

types d'amour, mais bien par le sens de sa vie puisque c'est ce sens qui est le garant du bonheur. N'étant « à aucun degré philosophe¹⁴² », Gide n'identifie pas cette source de bonheur, particulière à chacun, et reste pris dans une discussion sans profondeur. Avec *Alexis ou le Traité du vain combat*, Yourcenar fournit la preuve du fondement de sa critique à l'égard de Gide. S'appuyant sur des concepts philosophiques, elle réfléchit, par « personnage interposé », aux différents rapports sensuels et amoureux qui s'offrent à l'homme – comme l'amour adoration, l'amour amitié et le pur plaisir – et conclut que toute forme d'amour vécue comme finalité en soi éloigne l'homme de son but premier : se connaître soi-même ainsi que le sens de sa vie particulière et complexe. Ce n'est qu'après un parcours plein d'épreuves qu'Alexis parvient à la connaissance de « Soi », connaissance qui libère de toute contrainte, lui permettant ainsi d'accéder à ce qui donne sens à sa vie – la musique – et de s'assurer une place immortelle dans le cosmos.

Avant de conclure, il nous faut relever deux autres remarques dans « Gide revisited ». Premièrement, Yourcenar souligne, en début de cet article, que ce que l'on retient volontiers de Gide, c'est sa « préoccupation de l'étude du Moi, de la culture du Moi¹⁴³ », préoccupation qui lui a valu le titre d'humaniste. Deuxièmement, elle termine son article en disant que « curieusement, ce grand représentant de l'humanisme français (peut-être le dernier) n'est pas du tout ancré dans la tradition grecque¹⁴⁴ ». Cette remarque fait subtilement référence à la définition du mot humaniste qui, suivant le *Petit Robert*, indique un lettré qui a une connaissance approfondie des langues et littératures grecques et latines, mais marque surtout la différence entre l'humanisme reconnu de Gide et l'humanisme qu'elle-même affiche. Bien qu'effectivement les deux auteurs aient en commun l'intérêt

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*, p. 23.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 39.

pour la personne humaine et son épanouissement, leur traitement de cet épanouissement est diamétralement opposé. Pour Gide, la réalisation hédoniste du « Moi » nécessite qu'il puisse donner libre cours à sa nature sans être entravé par des limites imposées par la société. Ainsi, le « Moi » ne peut vivre en harmonie avec le monde qu'à condition que la société lui fournisse la liberté requise, ce qui oblige la société à un changement. Yourcenar reconnaît, elle aussi, que l'homme vit dans un monde hostile, plein d'hypocrisie et de contraintes. Cependant, son humanisme lui fait dire que c'est à l'homme que revient le devoir d'accorder *en* lui l'harmonie de l'univers puisque c'est en cela que réside le sens ultime de son existence. En bref, l'humanisme gidien est tourné vers l'individu dont l'existence dans le monde lui est prouvée à travers sa chair, ses sens, tandis que l'humanisme yourcenarien a un dessein universel visant le dépassement de la condition humaine et permettant ainsi l'exploration spirituelle d'un monde autre.

Malgré les débuts médiocres d'*Alexis ou le Traité du vain combat*, bien des critiques se sont depuis penchés sur son contenu et son message authentique. Certains y trouvent l'explication de la naissance d'un comportement homosexuel digne d'une psychanalyse freudienne, d'autres y lisent des confidences ou même un aveu travesti du lesbianisme de l'auteur, encore d'autres – comme nous – y perçoivent une première aspiration à l'universel, emblématique pour l'œuvre à suivre. À l'instar de Monsieur de Crayencour, père de Marguerite Yourcenar, d'aucun peut dire : « Je n'ai rien lu d'aussi limpide qu'*Alexis*¹⁴⁵ ». Nous ne pouvons, tous, qu'espérer qu'un document privé, resté sous scellé depuis la mort de Yourcenar, vienne dévoiler, en 2037, la signifiante véritable de cette œuvre de jeunesse.

¹⁴⁵ Matthieu Galey, *Marguerite Yourcenar. Les yeux ouverts*, Paris, Le Centurion, 1980, p. 70.

BIBLIOGRAPHIE

I - Corpus primaire

- YOURCENAR, Marguerite, *Alexis ou le Traité du vain combat*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio », 1971.
- GIDE, André, *Corydon ou le Traité du vain désir*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio », 1924.

II - Corpus secondaire

- YOURCENAR, Marguerite, *Mémoires d'Hadrien*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio », 1971.
- -----, *L'Œuvre au Noir*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio », 1968.
- -----, *Souvenirs pieux, Le labyrinthe du monde*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio », 1974, Tome I.
- -----, *Archives du Nord, Le labyrinthe du monde*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio », 1977, Tome II.
- -----, *Quoi ? L'Éternité, Le labyrinthe du monde*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio », 1988, Tome III.
- GIDE, André, *L'Immoraliste*, Paris, Mercure de France, coll. « Folio », 1902.
- PROUST, Marcel, *À la recherche du temps perdu IV : Sodome et Gomorrhe*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio », 1988.

BIBLIOGRAPHIE CRITIQUE

Études sur Marguerite Yourcenar

1. Études publiées en volumes:

- ANDERSSON, Kajsa, *Le 'don sombre' : le thème de la mort dans quatre romans de Marguerite Yourcenar*, Uppsala, Almqvist & Wiksell Int., 1989.

- BLOT, Jean, *Marguerite Yourcenar*, Paris, Seghers, 1980.
- DE ROSBO, Patrick, *Entretiens radiophoniques avec Marguerite Yourcenar*, Paris, Mercure de France, 1972.
- DORÉ, Pascale, *Yourcenar ou le féminin insoutenable*, Genève, Droz, 1999.
- GALEY, Matthieu, *Marguerite Yourcenar. Les yeux ouverts*, Paris, Le Centurion, 1980.
- GOSLAR, Michèle, *Yourcenar biographie. « Qu'il eût été fade d'être heureux »*, Bruxelles, Éditions Racine, 1998.
- JACQUEMIN, Georges, *Marguerite Yourcenar*, Lyon, La Manufacture, coll. « Qui suis-je ? », 1985.
- LELONG, Armelle, *Le parcours mythique de Marguerite Yourcenar : de Feux à Nouvelles orientales*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- SAVIGNEAU, Josyane, *Marguerite Yourcenar. L'invention d'une vie*, Paris, NRF Gallimard, coll. « Biographies », 1990.
- SOUSA AGUIAR DE MEDEIROS, Ana Maria, *Les visages de l'autre. Alibis, masques et identité dans Alexis, Denier du rêve et Mémoires d'Hadrien*, New York, Peter Lang, coll. « Currents in Comparative Romance Languages and Literatures », Volume 37, 1996.

2. Articles et comptes rendus:

- ANDERSSON, Kajsa, « Marguerite Yourcenar ou le don de l'universalité », dans Maria José Vázquez de Parga (dir.), *L'universalité dans l'œuvre de Marguerite Yourcenar*, Actes du colloque de Tenerife, Novembre, 1993, Volume 1, pp. 3-13.
- BENOIT, Claude, « Marguerite Yourcenar : de la première à la troisième personne », dans Rémy Poignault (dir.), *Bulletin*, n° 3, Tours, S.I.E.Y., 1989, pp. 35-50.
- -----, « L'écriture de la persuasion dans Alexis ou le Traité du vain combat de Marguerite Yourcenar », dans R. Poignault et J-P. Castellani (dir.), *Marguerite Yourcenar. Écriture, réécriture, traduction*, Tours, S.I.E.Y., 2000, pp. 37-47.
- -----, « Le personnage yourcenarien : de l'individuel à l'universel », dans Maria José Vázquez de Parga (dir.), *L'universalité dans l'œuvre de Marguerite Yourcenar*, Actes du colloque de Tenerife, Novembre, 1993, Volume 1, pp. 61-70.

- BOURBONNAIS, Nicole, « L'écriture des voix dans l'œuvre de Marguerite Yourcenar », dans Rémy Poignault (dir.), *Lectures transversales de Marguerite Yourcenar*, Tours, S.I.E.Y., 1997, pp. 75-89.
- BRIGNOLI, Laura, « L'humanisme au XX^e siècle : Gide, Camus, Yourcenar », dans Maria José Vázquez de Parga (dir.), *L'universalité dans l'œuvre de Marguerite Yourcenar*, Actes du colloque de Tenerife, Novembre, 1993, Volume 1, pp. 11-22.
- DAUDE, Cécile, « Qui n'a pas son Minotaure? », dans Nathalie Limot-Letellier et Marie Miguet-Ollagnier (dir.), *L'intertextualité*, Besançon, Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, n° 637, 1998, pp. 363-415.
- DE FEYTER, Patricia, « Du mythe du moi à l'idéologie de la transcendance », dans Rémy Poignault (dir.), *Bulletin*, n° 5, Tours, S.I.E.Y., 1989, pp. 77-88.
- DECROOS, Veerle, « Maximes et autobiographie dans *Alexis ou le Traité du vain combat* de Marguerite Yourcenar », *Tijdschrift voor levende talen*, n° 5.42, 1976, pp. 469-481.
- DELCROIX, Maurice, « Marguerite Yourcenar et la tentation de l'universel », dans Maria José Vázquez de Parga (dir.), *L'universalité dans l'œuvre de Marguerite Yourcenar*, Actes du colloque de Tenerife, Novembre, 1993, Volume 1, pp. 31-40.
- -----, « Le corps de l'amour », dans Jean-Philippe Beaulieu, Jeanne Demers et André Maindron (dir.), *Marguerite Yourcenar : écritures de l'autre*, Montréal, Éditeur XYZ, coll. « Documents », 1997, pp. 25-39.
- -----, « Alexis ou le Traité du vain combat : un roman épistolaire de Marguerite Yourcenar », *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, n° 29, 1977, pp. 223-241.
- GILL, Brian, « Narrateur et narrataire chez Yourcenar », dans R. Poignault et J-P. Castellani (dir.), *Marguerite Yourcenar. Écriture, réécriture, traduction*, Tours, S.I.E.Y., 2000, pp. 121-132.
- HILLENAAR, Henk, « L'œuvre d'une femme forte », dans Henk Hillenaar (dir.), *Recherches sur l'œuvre de Marguerite Yourcenar*, Groningen, Université de Leyde, 1983, pp. 1-31.
- LEUWERS, Daniel, « Quoi? L'Éternité ou Alexis retrouvé », dans Simone et Maurice DELCROIX (dir.), *Roman, histoire et mythe dans l'œuvre de Marguerite Yourcenar*,

- Actes du colloque de l'université d'Anvers de mai 1990, Tours, S.I.E.Y., 1995, pp. 293-299.
- MADOU, Jean-Pol, « Récit, oubli, musique », dans Simone et Maurice DELCROIX (dir.), *Roman, histoire et mythe dans l'œuvre de Marguerite Yourcenar*, Actes du colloque de l'université d'Anvers de mai 1990, Tours, S.I.E.Y., 1995, pp. 301- 309.
 - -----, « L'art du secret et le discours de l'aveu », *SUD*, 1990, pp. 46-56.
 - MAGNE, Denys, « Deux œuvres de jeunesse de Marguerite Yourcenar », *Études littéraires*, n° 12, 1979, pp. 93-113.
 - MUNLEY, Ellen, « Le dialogique : clef de l'identité dans *Mémoires d'Hadrien* et *L'œuvre au noir* », dans Ana de Medeiros et Bérengère Duprez (dir.), *Écritures de l'Exil*, Canterbury, Éditions Academia-Bruylant, 1997, pp. 277-286.
 - PATURCA, Georges, « Écritures féminines – amitiés et passions masculines. V. Woolf, M. Yourcenar, A. Messina », dans Rémy Poignault (dir.), *Bulletin*, n° 14, Tours, S.I.E.Y., 1994, pp. 69-91.
 - PRIMOZICH, Loredana, « Jeanne de Reval dans *Alexis* et dans *Quoi? L'Éternité* », dans Simone et Maurice DELCROIX (dir.), *Roman, histoire et mythe dans l'œuvre de Marguerite Yourcenar*, Actes du colloque de l'université d'Anvers de mai 1990, Tours, S.I.E.Y., 1995, pp. 379-388.
 - SANZ, Teofilo, « Poétique musicale de l'amour-amitié et du plaisir dans *Alexis* », dans Jean-Philippe Beaulieu, Jeanne Demers et André Maindron (dir.), *Marguerite Yourcenar : écritures de l'autre*, Montréal, Éditeur XYZ, coll. « Documents », 1997, pp. 325-331.
 - TRITSMANS, Bruno, « Opposition et esquive dans *Alexis* et *La Nouvelle Eurydice* », dans Rémy Poignault (dir.), *Bulletin*, n° 5 édition spéciale, Tours, S.I.E.Y., 1989, pp. 1-14.
 - WEST-DAOUST, Yvette, « *Alexis ou le Traité du vain combat* et le langage musical », dans Henk Hillenaar (dir.), *Recherches sur l'œuvre de Marguerite Yourcenar*, Groningen, Université de Leyde, 1983, pp. 31-49.

Études sur André Gide

1. Études publiées en volumes:

- FERNANDEZ, Ramon, *Gide ou le courage de s'engager*, Paris, Klincksieck, coll. « Bibliothèque du XX^e siècle », 1985.
- LUCEY, Michael, *Gide's Bent : Sexuality, Politics, Writing*, New York, Oxford University Press, 1995.
- MOUTOTE, Daniel, *André Gide : esthétique de la création littéraire*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 1993.
- MOUTOTE, Daniel, *André Gide et Paul Valéry: nouvelles recherches*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 1998, p. 190.
- POLLARD, Patrick, *André Gide. Homosexual Moralist*, New Haven and London, Yale University Press, 1991.
- RIVALIN-PADIOU, Sidonie, *Métamorphoses du corps gidien*, Paris, Klincksieck, coll. « Littératures contemporaines », n° 7 : André Gide, 1999.
- SEGAL, Naomie, *André Gide : Pederasty and Pedagogy*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- WOLFMAN, Yaffa, *Engagement et écriture chez André Gide*, Paris, Librairie A.-G. Nizet, 1996.

2. Articles et comptes rendus:

- « Les dossiers de presse de *Corydon* », *Bulletin des Amis d'André Gide*,
 - o VIII.46, avril 1980
 - André Desson et André Harlaire, *Accords*, n° 3-4, octobre-novembre 1924, pp. 85-86.
 - Marcel Arland, *Les Feuilles libres*, n° 37, septembre-octobre 1924, pp. 62-63.
 - Élie Richard, *Images de Paris*, août 1924.
 - Georges Petit, *La Revue Nouvelle*, n° 1, 15 décembre 1924, p. 30.

- VIII.47, juillet 1980
 - Dr Jean Vinchon, *Le Progrès Médical*, 10 janvier 1925, pp. 57-58.
 - Georges d'Autry, *Inversions*, n° 2, 15 décembre 1924, p. 21.
 - André Germain, *La Revue européenne*, n° 18, août 1924, pp. 96-99.
 - X.53, janvier 1982
 - Léon Bazalgette, *Europe*, n° 20, 15 août 1924, pp. 490-494.
 - Lionel Landry, *La Gazette Médicale du Centre*, 15 décembre 1924, pp. 732-735.
 - X.55, janvier 1982
 - Morris Bishop, *The Saturday Review of Literature*, 28 janvier 1950, pp. 13-14.
 - Jean De Gourmont, *Mercure de France*, n° 631, 1 octobre 1924, pp. 170-176.
 - Jean-Pierre Liausu, *Illusions*, n° 1, jeudi 6 novembre 1924, p. 2.
 - XI.58, avril, 1983
 - Robert Poulet, *Sélection*, 3^e année, n° 10, 15 août – 15 septembre 1924, pp. 514-516.
 - XXXI.140, octobre 2003
 - Léon Pierr-Quint, *Le Journal littéraire*, 12 juillet 1924.
-
- CAIRNS, Lucille, « Corydon : politique de la sexualité, politique des sexes », *Bulletin des Amis d'André Gide*, XXIX.130, avril 2001, pp. 218-242.
 - CLAUDE, Jean, « Bethsabé, un autre traité du vain désir », dans Jean-Yves Dubreille et Pierre Masson (dir.), *Lectures d'André Gide : Hommage à Claude Martin*, Lyon, Presses Universitaires, 1994, pp. 85-93.
 - DE BEAUMARCHAIS, Jean-Pierre, COUTY, Daniel et REY, Alain (dirs.), *Dictionnaire des littératures de langue française*, Paris, Bordas, 1987, Volume II.
 - LUCEY, Michael, « Gide et la postérité : la place de la sexualité », dans Naomi Segal, (dir.), *Le désir à l'œuvre. André Gide à Cambridge 1918-1998*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, coll. « Faux titre », 2000, pp. 111-130.
 - MÉRON, Èvelyne, « André Gide, un modèle toujours salutaire », *Bulletin des Amis d'André Gide*, XXXI.137, janvier 2003, pp. 29-41.
 - RIVALIN-PADIOU, Sidonie, « Marcel Proust et André Gide. Autour de *Sodome* », *Bulletin des Amis d'André Gide*, XXXI.137, janvier 2003, pp. 43-52.

- SCHEHR, Lawrence R., « André Gide et les figures de l'homosexualité », dans Naomi Segal, (dir.), *Le désir à l'œuvre. André Gide à Cambridge 1918-1998*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, coll. « Faux titre », 2000, pp. 326-345.
- SEGAL, Naomi, « Des oncles et des tantes », dans Naomi Segal, (dir.), *Le désir à l'œuvre. André Gide à Cambridge 1918-1998*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, coll. « Faux titre », 2000, pp. 346-362.
- WOLFMAN, Yaffa, « Du personnage de la femme dans l'œuvre de Gide », dans Naomi Segal, (dir.), *Le désir à l'œuvre. André Gide à Cambridge 1918-1998*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, coll. « Faux titre », 2000, pp. 172- 187.
- YOURCENAR, Marguerite, « André Gide revisited », *Cahiers André Gide*, n° 3, 1972, pp. 21-44.

Études sur l'ordre sexuel et l'homosexualité

1. Études publiées en volumes:

- ANDERSON, Patricia, *Passion lost. Public sex, Private Desire in the Twentieth Century*, Toronto, Thomas Allen Publishers, 1991.
- ANGENOT, Marc, *Le cru et le faisandé. Sexe, discours social et littérature à la Belle Époque*, Bruxelles, Éditions Labor, 1986.
- BUFFIÈRE, Félix, *Eros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique*, Paris, Société d'édition « Les Belles lettres », 1980.
- COPLEY, Antony, *Sexual Moralities in France 1780-1980. New Ideas on the Family, Divorce and Homosexuality. An Essay on Moral Change*, London & N.Y., Routledge, 1989.
- ERIBON, Didier, *Hérésies. Essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Fayard, 2003.
- FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, Paris, NRF Gallimard, 1976, Tome 1.
- -----, *Histoire de la sexualité. L'usage des plaisirs*, Paris, NRF Gallimard, 1980, Tome 2.

- -----, *Histoire de la sexualité. Le souci de soi*, Paris, NRF Gallimard, 1984, Tome 3.
- FREUD, Sigmund, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1987.
- WOODS, Gregory, *A History of Gay Literature. The Male Tradition*, New Haven & London, Yale University Press, 1998.

2. Articles:

- ALBERT, Nicole G., « Amours décadents », *Magazine littéraire* (« Littérature et homosexualité »), n° 426, décembre 2003, pp. 38-41.
- BREMMER, Jan, « Greek pederasty and modern homosexuality » dans Jan Bremmer (dir.), *From Sappho to de Sade. Moments in the History of Sexuality*, London & N.Y., Routledge, 1989, pp. 1-14.
- CALAME, Claude, « L'Homophilie grecque », *Magazine littéraire* (« Littérature et homosexualité »), n° 426, décembre 2003, pp. 28-30.
- DUPONT, Florence, « L'Éros romain », *Magazine littéraire* (« Littérature et homosexualité »), n° 426, décembre 2003, pp. 31-33.
- ERIBON, Didier, « La littérature contre l'ordre sexuel », *Magazine littéraire* (« Littérature et homosexualité »), n° 426, décembre 2003, pp. 24-27.
- GARRÉTA, Anne F., « Le désir libertin au XVIII^e siècle », *Magazine littéraire* (« Littérature et homosexualité »), n° 426, décembre 2003, pp. 36-38.
- HEKMA, Gert, « A history of sexology: social and historical aspects of sexuality », dans Jan Bremmer (dir.), *From Sappho to de Sade. Moments in the History of Sexuality*, London & N.Y., Routledge, 1989, pp. 173-193.
- HEKMA, Gert, « Same-sex relations among men in Europe, 1700-1990 », dans Franz X. Eder, Lesley A. Hall & Gert Hekma (dir.), *Sexual Cultures in Europe. Themes in sexuality*, Manchester University Press, 1998, pp. 79-103.

Études sur l'intertextualité et le dialogisme

- BAKHTINE, Mikhaïl, *La poétique de Dostoïevski*, Paris, Seuil, 1970.
- GENETTE, Gérard, *Figures III*, Paris, Seuil, 1966
- -----, *Palimpsestes : la littérature au second degré*, Paris, Seuil, coll. « Points/Essais », 1982.
- LAMONTAGNE, André, *Les mots des autres. La poétique intertextuelle des œuvres romanesques de Hubert Aquin*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1992.
- RABAU, Sophie, *L'intertextualité*, Paris, GF Flammarion, coll. « Corpus », 2002.
- RIFFATERRE, Michaël, « La trace de l'intertextualité », *La Pensée*, n° 215, octobre 1980.
- TODOROV, Tzvetan, *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique*, Paris, Éditions du Seuil, 1981.

Textes et études philosophique

- ARISTOPHANE, « Les Nuées », *Théâtre complet*, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1966, Tome I.
- BRISSON, Luc, *Platon. Le Banquet*, Paris, GF Flammarion, 1998.
- CASTEL-BOUCHOUCHI, Anissa, *Platon, Lois, Extraits*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1997.
- CHAMBRY, Émile, *Platon, Œuvres choisies*, Paris, Flammarion, 1967.
- CHAMBRY, Émile, *Platon. Premiers dialogues*, Paris, GF Flammarion, 1967.
- CHÂTELET, François, *Platon*, Paris, NRF Gallimard, coll. « Idées », 1965.
- GAARDER, Jostein, *Le monde de Sophie*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.
- GIROUX, Aline, « Socrate-Éros, éducateur », dans Clermont Gauthier et Denis Jeffrey (dir.), *Enseigner et séduire*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1999, p. 149-168.
- MENGUE, Philippe, *Socrate, la maïeutique et nous*, Copyright © Antoine Moreau 01 décembre 2004, http://antomoro.free.fr/artlal/txtlal/socrate/socrate_am_v2.2.html (consulté le 3 mai 2006)
- PIETTRE, Bernard, *Platon. La république*. Livre VII, Paris, Nathan, 1981.